



٢٨١

الذخائر

في علم الحساب

تتميم

الشرقي المصنف في الحساب
علي بن الحسين الموسوي القزويني

١٠٠٠ - ١٠٠٠

تحقيق

السيد أحمد الحسيني

مؤسسة التراث الإسلامي

الطبعة الأولى ١٤٠٠ هـ



32101 027314697

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

DATE DUE

JUN 15 2009

JUN 15 2010

JUN 15 2011

JUN 15 2016



الزَّخِيرَةُ

فِي عِلْمِ الْكَلَامِ

تَأليف

الشَّرِيفِ الْمُرتَضَى عِلْمُ الْهَدَى
عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ الْمُوسَوِيِّ الْبَغْدَادِيِّ

٣٥٥-٤٣٦ هـ

تحقيق

السَّيِّدِ أَحْمَدَ الْحُسَيْنِيِّ

مُؤَسَّسَةُ النِّشْرِ الْإِسْلَامِيِّ

الَّتَابِعَةُ لِمَجْلَعَةِ الْمُدرِّسِينَ بِمِيقَاتِ الْمَشْرِقَةِ

2272
. 68957
. 329
1990



الذخيرة في علم الكلام

- الشريف المرتضى علم الهدى علي بن الحسين الموسوي
- السيد أحمد الحسيني
- كلام
- جزء واحد
- ٦٤٤
- مؤسسة النشر الإسلامي
- ٣٠٠٠ نسخة
- ١٤١١ هـ. ق.

- المؤلف:
- المحقق:
- الموضوع:
- عدد الأجزاء:
- عدد الصفحات:
- طبع ونشر:
- المطبوع:
- التاريخ:

مؤسسة النشر الإسلامي

الناطقة لجامعة الترمين بقم للشرق

بسم الله الرحمن الرحيم

حمدته وحب وجوده بجميع جميع الكرامات، معصيته الخير واسرته،
وصلى الله على سرفكم بسم الله محمد وبنو دوي كرامات
وعد مرة أخرى بسم الله محمد في أملاً منى في عدم الاسلامي بكم
عن بني بسم، وبسم كلامي معه، يحمل في طهته عصاة أفكر في شخصته عنها حيرة
علاق من عبقه في فكر لأصل، وفقه من عدم الاسلام لشايع، رحيل قدر في
العلم والعمل، وبسم كبر في لأرومة والازراء الا وهو «الشيخ بترقي علم
اهدي» قدس الله روحه ونور ضريحه.

ولا عرو، وبسم حوب بسم الله محمد وبنو شخصيته لي لا سعا أن يستدرك
أن بسمه دوي أن حوب في كبره في فراه مواصلة في روية في الحديث
عنه من خلال بسم بسم الله محمد في بسم الله محمد في كرامة
سنة من حواء بسم الله محمد في بسم الله محمد في حواء معال
سيدنا الشريف العلمية والفكرية

في شخصته بسم بسم الله محمد في بسم الله محمد في حواء بسم الله محمد
واواي حواء، فيهم حواء بسم الله محمد، واصلوا بسم الله محمد، والأدب
بسم الله محمد في حواء بسم الله محمد، واصلوا بسم الله محمد، واصلوا بسم الله محمد.

وكتاب «الدخيرة» هـ من أحسن ما كتب في علم الكلام على مذهب
 الشيعة الإمامية، فقد بذل مصنفه جهداً جهيداً في بيان عقيدة الإمامية بـ أسلوب
 علمي منزه عن سحر لغوي.

وحتى أن هذا الكتاب من كور الشيعة، صنفها صاحبها لتبني دحراً للأحياء،
 يرحموا ليل إذا ذهبت لهم نيت وأحطت بهم بطناب. لحدوا فيه صلتهم
 المشودة.

ونحن وهاءً نعهد تقف بالطلب الى لباحث الأجل السيد الحسني ليتفضل علينا
 بتحقيق الكتاب وتقوم بضمه، فحباء محمد الله - كما ينبغي ويرتجى، شكر الله مساعده ووقوفه
 وريانا للمريد من ذلك إنه ولي التوفيق.

موسسه لشر الاسلامي

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد سيد المرسلين، وعلى آله الطيبين الطاهرين ودريته الهداة المعصومين
من ثار الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي لعدد من كليات حيدان في علم الكلام حلا في أربعين لأول من لكتب لكلامه التي بدولت بيل مذهب الشيعة الإمامية ونسب انساب عن اصوله الاعتقادية وبركبر لاسس لعلمته بقي اعتمدها في دعم عصديتها، وهما.

١- «الملخص في الكلام»، وقد بدأ اشريف المرتضى مباحث هذ الكتب شيء من لتفصيل وتوسع في لأخذ ولرد ولاججاج على خصوم، ولكن موقع ححره عن قطع لأشوط في تأسفه لي الهبة، فتوقف في أوئل لطريق وحسرو ذلك كنزاً غنياً لأبعوض.

٢- «الذخيرة في الكلام»، وهو شديد الاختصار في أوانه تعويلاً على ما جاء في «الملخص»، وفيه بسط نسبي في أواخره مبدأ للفراع لموجود سبب عدم اتمام الكتاب الأول. مع امير الثاني شموله على حل لأشواط الكلامية من لتوحيد ولسوء والامامة ولعدد ولتفصيل هام من سائر المسائل لمبحوث عنها في لكتب المعنية بعلم الكلام يقول الشريف المرتضى في آخر كتابه «الذخيرة» عنديان خطته في لعمل:

«وبين أوائل لكتب وأخره تفاوت طاهر، فان أوله على عايه الاختصار وليسط واشرح معتمداً في أواخره، والعذر في ذلك: أن بدأت بأملاته ولنية فيه

الاحتصار لشديد عويلاً على أن لا يستعمل والاستقصاء يكونان في كتاب اسحق،
ولما وقف تسماء ملاء الملخص - بعوان الزمان لى لا تملك بعيرب اسية في كثر
هذا وزدنا في بطة وشرحه، واد جمع بين حرج من كتاب الملخص وجعل ما انتهى
ليه كأنه لهذا اكتتب وحد بذلك الكلام في جميع أبواب الاصول مستوفى
مستقصى».

طلب الي أصحاب عصبة الشرقيين على «موسسه اشرا الاسلامي» الدعة
جماعة مدرسين بعم المشرفة، أن شاركهم في حركتهم لعممه لاجيء اسراش
الاسلامي اندي م يرل أنهم في كتاب لسمان وعبد عن يدي بحتين وانحقيق.
وكدر جهدهم اشكور وشعورا بوحب مد أقصى بوسع في هد ثوب اشفاق
وصرورة احياء رثنا اندي بالشكل للاق، رلب عدر عسهم واحرب كتيب
«اند حيرة» يعمل في تحممه ونعوه بعه، وديت لفنة لمصادر بكلامه تقدمه لمطبعة
بانرغم من ثرائنا في الميدان العقائدي.

ولانس أن صرح انه رن انكره ربي م أنصور صعوته لعم - عدا احبار هذا
الكتاب. وشكل دي وجهه فم بعد، ول لكتب عمن في م حته متبى لعمو
وامرئى أديب كبر حسب عدراته حسب انديق والسحبى بمصوريين من لكتاب
شيع فيها لحرمت وتصحيات والاحطء.. وكمن مع هد كله لكتاب عرب
عني ولمرئى به مكنه مدمة في بعي، فطبت اعون من لله تدن وبدأت لعم
وأنتيته بالقدر الميسور لا بالشكل اللازم.

هد، وكلى أمل وطيد في أن من الله على سمحة كمنه من «مدحص» لكي
اكمل بشره انعقد ثمن دي بطة هد اشرف اعنوي
والله من وراء القصد وهو حي وكفى.

قم المقدمة: ٢٥ شعبان ١٤٠٨ هـ

السد أحمد الحبي

ترجمة الشريف المرتضى

تأليف المحامي رشيد لصهار

مع تعديل وإضافة مثا

بين يدي الترجمة

الإضافة في ترجمة الشريف المرتضى أمر مخصص به لتعرف به، وبمديه طبيعة البحث بتوقوف على جوانب هامة من عصر شخصيته، تلك الشخصية للامعة، الجامعة خصائص عصر، ومرايا أعمى ولأدب والمفردات الشريف المرتضى علم ومع المعرفة، عربى الاطلاع، علم يقول حقة من الثقافة الإسلامية، ومعرفة الإنسانية في عصر بلغ فيه خلاصة الإسلام شئ فروعها وفروعها من علم عصره من أرق ولا يدهار في العلوم والآداب والعلوم، حتى طبع لغز الربيع هجرى بطبع خاص، صُنف في حصاصه الكتب الكثيرة، وأفردت به المؤلفات للصحة. والشريف المرتضى عاش في تلك الحقبة من ذلك الزمن الزاهر، لرحر مايعوم والمعارف والآداب.

كان رحمه الله هذه الإمامة ومتمكنها ومرجعها في ذلك العصر بعد وفاته ستده الخليل المعية السكلم محمد بن محمد بن الحسن، المعروف بن المعين، واشتهر بالشيخ المعين ملا مدفع، ومن كتبه (الشي في الإمامة) أربع حجة على بعضه في علم الكلام، وأوضح دلالة على برعته في فن الحجاج والله طره في كل المذهب (١). أماني المعية والاصوب، في رسائله لوافره ومسانه حجة وكسه اسدرة خير مثا

(١) قال بن الخوي في بسطة عنه ترجمه الشريف المرتضى «له كتب كثيرة عدة في كل المذهب» راجع ١٢٠/٨ هـ.

على ما نقول (١).

وأما في الأدب واللغة والتعريف والتدريج والتأراخ، فكذلك «الأمان» المستنى «عمرانقواند ودرر القلاند» شطع برهان على سعة معرفته في هاتين الصورتين وليست بحاجة إلى تدبير على شدة عرضه في التعرف نفسه في أعراضه ونهجه بعدة ومقاصده، بعد تقدم ديوانه الصحيح «هذا» الذي تضم بين دفيه قرابة أربعة عشر ألف بيت من الشعر، فضلاً عما جمعه ونظمه في أبواب خاصه، وأغراض متنوعة مثل مجموعته في الشب والشب لسماء «الشهاب»، وجميعه ونظمه في وصف الخيال وصفة البرق، إلى غير ذلك.

والإسهاب في ترجمته على عرصة مقدمه، لا يسلم به ظروف هذا العصر من موسم السرعة وطبع الاختصار، والذي يستعرض يذكره يكون مفرداً بصريح وسعة، أو مراً إلى مدح مرامه الأطراف تظن على أوق رحمة من مراد هذا العام لميكنم، والعمية الأخوة، والعشوف الإسلامي، وديب الاعمى، وشعره انقل مناسم محال آخر، وكم ترك لأول الآخر.

مؤيدة:

وبدل شرف مرتضى في دار به نعمة رب الحق في حلقه من عدد «الكبر» الواقعة بين هراصره عر، وهر كرك به شرو ومجته كرك حواء (٢) في رجب سنة خمس وخمسين وثلاثمائة في خلافة المنصع به العباسي.

نسبه وأسرته من أبيه وأمه:

هو علي بن الشريف أبي أحمد حسن بن عبد الحسين بن موسى «الأبرش» بن

(١) سيأتي ذكر مقصده في واحد هذه ترجمه.

(٢) انظر خطه رقم (١٦) من بين ص ١٩٩ من تاريخ بغداد ٩ عهد عباسي، باب «عمر»

بستريج» - المطبعة العربية ببغداد.

محمد «الأعرج» بن موسى «في سحنة» بن إبراهيم «المرتضى» بن الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام.

والده: هو الشريف أبو أحمد حسن بن علي بن طاهر الأوحدي لمّا قب، لقيه بذلك لث بهاء لدولة أبيه. فجمعته مدق شي ومرايا ربيعة حمة. فهو فصلا عن كونه عوني نسب، هاشمي لأرومة، عذر من ثلث لسللة لصدرة، فإنه كان نسب لطاسي وعديهم ورعيهم، جمع إلى رئاسة لدين رعمة لديب لموهبته، وساحة نفسه، وعظيم هسته، وحميل برسته. وإلى ذلك أشار بن مهب في «عمده لطالب» نفسه عن الشيخ أبي الحسن العمري السامية. «أن لشريف أبي أحمد أحل من وضع على رأسه القمصان وحز حلقه ربحاً، (أراد أحل من جمع بينهما)، وكان قوتي لمتة شديد اعصبه، سلاعت مدبول، ويحز عنى لأمر» (١).

وسعد من هذا القوم أن الشريف أبو أحمد كان يغل حرب وسياسة، فصلاً عن كونه رجل علم وزعيم قوم.

إلا أن لم يقف له في تدرج على أنه حص حراً وأدخل معركة.

فلهذه المنكات الحمدة، والصفات المجددة وأهية الشديدة، حشبه عصد لدولة لبويهي، ولأنه كان محارراً لاس عمه بختيار بن معز الدولة، فحين قدم لعراق قبض عليه في صفر سنة ٣٦٩ هـ (٢)، وحمله إلى قلعه بشيرار اعتمده فيها فلم يربط به إلى ما مات عصد لدولة سنة ٣٧٣ هـ، فأعطيه نوابه من شرف لدولة بن عصد بدوله واستعده معه إلى بغداد فأكرمه وأعظمه وأعد به رعاية الطاسي. انني عثر على وولب مراراً. وقلده قضاء انقضاء سنة ٣٩٤ هـ ريادة إلى ولاية حج وانظام وثقانة الطالبيين، وكان التعميد له بشرار، وكُتب له عهد على جميع ذلك ولُقّب بالطاهر الأوحدي اساقب، فلم يظر في قضاء انقضاء لاسماع محمد بن الله من الإدل له بذلك (٣).

(١) كذا في عمدة الطالب في أنساب بني أبي طالب ص ١٩٢ ط سلف

(٢) سبط لاس حوري ٢٢٦/٧ و ٢٢٧

(٣) سبط لاس حوري ١٩٨/٧

ويشير الشريف الرضي انه في قصة عتقائه ويعلمه عروب عصفه ابدوله لأبنت
 لشهيرة بنى بعث بها إليه وهو في الاعتقال (١)، ومما:
 أبلغا عني حسن نوکا
 أن د لطود بعد بعدك سرجا
 وشهب لدي اصطبلت طء
 عكشت صوء خفوفت قباحا
 والفق لدي تدرع صوب لأرض
 حوى نه الردي فأرجا
 وقد كان الشريف أبو محمد مسدّ مطعاً مهناً، حسن الله برسحاً، مواسماً لأهله
 ولغيرهم.

قال أبو الحسن العمري السنة (٢): «حدثني الشريف نوازوء محمد بن علي بن
 محمد منقطة (٣) انصري، المعروف بن الصوفي، قال (وكان ابن عم حدي ط)
 قال اخرج أبي نوازوء علي بن محمد وكتب معيشته لابي فعاله فخرج في
 مسخرة صاعه برقة، فبقي محمد لموسون «وأنه نقل نوازوء بن عده»، فمضى شكبه
 حلف علي فسه وسأله عن محمد فمروا بمدة وسيرة (٤) وولاً خرجت في مسخرة
 في، فمضى محمد بن نوازوء موسون. (يكشف من مسخرة في (٥))
 قال العمري وروي سحسب من هذه حكاية فوه: «يكشف من المسخرة
 لقائي».

وكان الشريف أبو أحمد كثير الاسمى في الإصلاح مسمون ابومصاحفة، بدأ كثير
 سفارته تركه وسافته بن حنيفة بن العباس وموسون بن بويه والامراء من بني حمد
 وغيرهم.

ووفى الشريف بذكره بعد ان حقه لأمراض وذهب بصره بعدد سنة
 أربع مئة، بنة المسك خمس من من حمدى لاونى، ودمى في دمه، ثم نقل منها إلى

(١) راجع ديوان الشريف الرضي ط بيروت ص ٢٠٦.

(٢) عملة الطالب ص ١٩٢ و ١٩٣ ط. النصف.

(٣) في عمدة القاص ص ١٩١ (بن مسطه) بدل «منقطة»

(٤) كان الشريف أبو أحمد صرياً.

(٥) عملة الطالب ص ١٩٢ و ١٩٣ ط. النصف.

ألقابه وكنيته:

شهر الشريف المرضي لقب السيد، والشرف، والمرضى، ودي شديس، وعلم
 هدى، ووب من اسمه به القاب الأخير، هو وزير يوسف محمد بن حسن بن
 عبد صمد سنة عشرين وأربع مئة، وسبب تسميته بذلك في كتاب التاريخ
 ولترجم فتراجع (١).
 ويكنى بأبي القاسم.

سماته الخلقية وصفاته الخلقية:

كان سريع - رحمه الله - رتبة إمامة تحف جسمه أبهى ثوب من العورة.
 شير نسا ونسجاء وزعماء عن خشد والانداء، وقد مئى بكثرة من هؤلاء،
 ودونيه صريح شكوى منه والانداء بالحدود عيه وانكف عن مد عهم:
 جاف عن لاعداء نفس قريه كعب قلبه كخرت باب ولا طهر
 ولا من مئة كفن عود ع قبه فان لأعدى يسوب مع بدهر (٢)
 ان عداءه وهه وهه وهه سدى بعينه وصموه راسحل وقلة الإند ق هتأان
 وحسد: وكل دى عيه محمود، وإن لم عد قى كتب عنه في لرحم من اسمه هده
 انصحه سره عيه، لأد مرقه بعض المؤرخين بروب متصرفه وأسيد مصطره،
 منحصه أن حد لوزر من هو محمد بن حلف قد ورج صرية على لأملاك
 بدؤوب (٣) وذاك صروفه في حمر شهر المعروف شهر عسى، وأصاب ملكاً بشريف

(١) راجع وصف باب محبوب، ص ٣١٣ ط المطبع

(٢) أورد هذين بيتين راجعاً في معجمه لأد ١٣ ٢٥٦ وفيه (الند) مصححه عن (الند)، كما

أد دهم جواب في لى بروب ص ٣٩١. وفيه (الند) مصححه عن (الند)

(٣) راجع ص ٢٠٠. صواب: كوة لاسه ب د ح س عرى من بعدد، وهو بوب محبوب من كورة هر

عسى وم. حاكك في سرق حرة فهو دورك (أد ك) في عرى فهو (قطر ن) راجع مراد

الند ع راس عبد حق بعدد في صفة حبي مصر ١٩٥١، ومعجم لند بابوب محبوب ٢٩٢

لمرضى صاحب المروفة مد هرية، فوقع عنه من التسبب عشرون درهماً، وكتب
المرضى إلى الوزير سألته، سعط ذلك عنه، وأعصم مذكورة في شرح بهج لبلاغة لاس أنى
الحديد، بروها أبو محمد حمد بن محمد الأسمراني القبة شافعي، د. ب. كتب يوم
عبد لوزير فخر الملك أبي غالب محمد بن حنف، وزيره لدولة وله سلطان الدولة،
فدخل عليه المرضى أبو حسن وأعصم وأخته ووقع مبره . ثم دخل بعد ذلك عليه
المرضى أنواتهم - رضي الله عنه . فلم يعصم ذلك الأعظم، ولا أكرمه ذلك
الإكرام. وتشغل عنه روح يعرفه وتوقف بوقع . فحسن قبلاً وسأله أمر فقصة
ثم انصرف.

د. ب. أبو حامد. فتقدم إليه وقت أصبح لله وزير هذا المرضى هو أمصه منكم
صاحب المرو، وهو لامل لأفضل منها، و. ب. أبو حسن (يعني المرضى) شاعر، د. ب.
وكتب جمعاً على لأفضل ففد في أمره يكن في الحب، فدع لضرورة إلى
ملازمة محسن إلى أن يحوصل أسس وحدث فو حدا ولم يس عنه سرى، ثم سرد القصة
وقصة مصره ما يشعر لبعض من مرة المرضى، هذه ذكره من أنى الحديد (١)
ورواية عنف مدده ومنه مع رواية من حب عمده المدد (٢) حيث أسده
إلى أنى إسحق انه في إبراهيم بن هلال ان كتب المشهور

قال كتب عبد العزيز أنى محمد الهني - وليس محمد بن خلف - ذات يوم، فدخل
الحاجب واستأذنه بشريف المرضى فاذن له، فدخل وم إليه وأكرمه وأجلسه معه في
دسته، وأقبل عنه بخدته حتى فرغ من حكته ومهدته، ثم قام به وودعه وخرج فم
بكر ساعة حتى دخل عليه الحاجب وسأله بشريف المرضى.
ثم أورد القصة بفروق في المتن أيضاً.

وقد صحت في «دب المرضى» المذكور عبد رزق عي القدر بن «الدارون» بعدد مرة عي الو

رجع من ٨٣ منه صفة مداف بعد سنة ١٠٥٠

(١) شرح النهج ١/١٣.

(٢) عمدة الطالب من ١٩٨ ط - التحفة.

فحين نقف وراء هذه الرواية مضطربة في مسها وسندده موقف لا ريب
ولاستغراب، فمن حين إلى حين يخدم يخدمه لأنني حامد لاسعرايتي مع ورير محمد
من حيث، قد روية انهم قد حبب لعمدة مده إلى أن إسحاق لصبي مع
الورير المهني مع فروق في المتن كما أسلفنا.

وقد عساه أن بورير المهني أن أحد حسن بن محمد بن هرون - ورير معراذونة
الوصي - قد توفي سنة ٣٥٢ هـ وهيك نسبة هي قبل مولد موصى ثلاث سنين
حيث كان مولده - رحمه الله - سنة ٣٥٥ هـ. من عساه تفيد الرواية بدهاة.
ردة على ذلك أن روية لاون تحمل انداحن لاون على بورير هو اشريف

الوصي بينا الرواية الثانية تجعله المرتضى.

هذه هي إمارة خلاق برويه ووصفها من دأسها أولي بحريتها والمباعدة
فيها على أقرب الاحتمالات لما استوضحه قريبا.

وموصى في سعة عن حسن بن محمد بن اركيكة التي لا بد من مبرته ومهارة
من الورير من اخذت عليهم أرفع هذه صرخة نسره، وبذلك قد من غره
في نفس وحفظ واقف من حده ردة على نسعة وبراء مصحوب رعدا ولسعه
من دسه عنه سره اخذته وكلمه معروف وبده تعد، حتى لم على كثرة الإمارة
والعده مرارا، فقال في ذلك تحب هه قصته مذكورة في هه بيان بذكرها على
صبيلا انشاهد قوله من قصيدة حسنة:

دعي مطربك إن لم تكن قد رعد
وإن وحشر القوم من كتابه دو
من وعده به بدهر يمشي صبره
من عدت على صديره من وهن توى
أفرقه من قبله من حبه دوه
مضى قبصر من بعد كسرى وحبب الت
وعده ذلك لمسا في ذكره.

وقد سجد من عه إيفقه على مدرسته حسنة التي بعهد دكتابه طلابه مؤونة

ومعنى أن حتى أنه وقف قربه من قره تصرف مؤدته على فرضي عهده (١)
واللامد، وأنه كان يخرى حرور وأن هراب الكوف على تلامذته وملازمي
درسه، مثل لشيخ الكوسي، فقد كان يقصده بن من ربه في شهر، وبعضى
للخصى عند عزم من مراح نعمة عشرين، وسره، وذلك لحصل مايرد عنه من
دخل ملاكة خاصة ندى قدر نفعه وعشرين ألف درهم (٢)، ودعنتكه من
فوق وصنع قبل به بدون قره بن نعد وكربلاء، حتى حالها به، عرس
لاشدر بوقفة على حقه فتهب عيوبه، وسره، فكذلك لا يعطى
سهل على أصحابه حتى وسره عزمين فقطع ندى، أى جه برضى
شم (٣).

وبعد هذا فالرواية، أن كس موضوعه ومعه من صبه، فهي بحرفه، اومه
فب على أقره الاحتمالات، درسا من حلال أوده وموه،
وعلى فرض يكون نصحت، فسا شريف مرضى عزمه وممدوحه عبه،
نحمله على محمل عدى وتخرج به،
أولا يحمل أن يكون شريف قدرأى شرف ربه وسدد احبده، أن م نص عليه
من صرمة خمر شهر، إنما هو من المصحح مقة حتى نحتنه على ندولة الصام به،
والإماف عليها؟

وه برد اشرف بدفعه عنه موى دفع مقبضه وإله صر، وكلامه حب أن
يدفع، كسرين ك، وصغيرين، وقد يكون أسكوب عبه حر و معزم، وأرض به
يودي إلى مآثم، ولكن لا يظن في سرعه، ورضى عمل قوم كد حل معبه قد
قد ذكر صاحب روضه حذب عن سد نعمة به احتراب به يقصد معنى
مادكره وهذه صورته.

(١) جزء ١ ص ٨٩ و ١١ من كتاب برضى عزمه، أى على من لا تعد عزمه
نصحه عن «كاعد المعاهد».

(٢) معجم الأدباء، ج ١٣ ص ١٥٤ (٣) ج ١ ص ٣٨٣

«أقول: كان لورير فخرناست لم يتحقق عنوانه. وقد عاب الأمر على الشريف المرتضى. رضي الله عنه. ويثبت أن عنه عصية في ذلك الكتاب (يعني كتاب لدى بعث المرتضى بن لورير بأنه تحضف لصرية ومطاطة)، بوكا سبلا ه من امون لورير، وقد فعله الشريف عند استحقاق من عبو همة. وذلك أنه دفع عن مملكه بدنه يوم بدا. لكنه نصب على مملكه. وقد وضعت من قدره بوهب عند أهل الأملاك وغيرهم، كما أنه ورد في حديث: «يومئذ سيعي به حرص على حيازة (لعبه حجة) مائة اخلاق، كفي حقه في سبيل انقاذ». »

كما كتب عدة حقه في طاب من عند مصنف، وبه كتب يدانتر خبيره بكر من مواسه ونعامه، وقد جاء بوقد رايه وهم مع رعايه به

وقد نقل عن الشريف عقول الله مرفده. أنه اشرف كتب فمب عشرة لاف ديار اوار، وقد حملت به وتصحيحه رأى في ظهر كتابها مكتود

وقد حرج الخ حارب يد أم مالت في سبع أورد هس صين (١) فأمر بإرجاعها إلى صاحبها ووجه الثمن.

فأين هه هه من لورير الذي حل بن لرضي أعب ديار واستعتم رذه إليه؟. انتهى قول السيد نعمة الله. رحمه الله.

وقد أعظم لورير لشريف المرتضى وسجله به أكثر من أخيه المرتضى، فواضح لكل من وقف على مسره شرفه. وعرف نفسه كل من شخصه. وسلوكها ونروعها في الحياة.

وشريف كان ولا ريب سريع في الاخلاقه وفتي نفسه به، بل كان يرفقه صاحب ح ومب، وكان يعتمد أنه سيد هاهنا في له خد ن حص اوسال سطق بعد أمه وصير أوصويل.

(١) هكذا ورد السب في روصات الحد ص ٥٧٧، وهو صنف ركن سيق ال اورد امه وهو مصنف في أدب في علي حمد بن حلك ندي مع قصه و هذه نسخة؛ ونقل هذه برونه عن تلك، أو أن أحدهما موبة إليه، والعرض ثبوت إحداها له.

أنس هو ع ل:

ما أت سعيداً ، ولم يكن
ولامشب لي خصل ثم أض
ثم أليس هو الذي يقول:

لأهله فبني سر كوت فعلا
بأن أم أنهب بأسرجه كبر
افور مبه بلسان أدي
مبه: لأدنا أركب صغينه
ال حسب لأحكمه أغير ع
مبي أدي لأرض وقد ركب
وقوله يعني به

فوعجب من بعض محمد
بفتر أن لك صوب مبه
من هو أعلى لأخلاقه مبه
ورم لأفلا لشعر وأشعر دنيا
وهي أري دنيا أوسر قدحه
ويرفق به لأمر في كثر من دنيا ، حتى يسمي مبه أمرا مؤمنين ، نصر في قوه
يطلب مبه (٢)

هذا أمرا مؤمنين محمد
وما كمالك بأن أمث فمبه
ثمسي ومبرن صغينه «لا يفتون»

(١) في ديوان الشريف الرضي ص ٢٠٠ د محمد باقر «الباقر» «الباقر» «الباقر»

(٢) ديوان الشريف الرضي ط. بيروت ، ص ٣٩٤

(٣) في ديوان الشريف الرضي ص ٣٩٤ «على الجهول» وأخبر مبه كره الزومه

فبه ، وقد يعني ، ومبه مبه لأفلا وشعر مبه مبه مبه مبه

تُحشى سطوته وبحر ثورته

فاحترم وريث شخصاً يرى ديث الشخص نفسه أعظم من لوريث ورفع. وأحسن
وأمع، ليس من لأموار عريية أو أحوال لعلة
بينما نجد المرتضى - صاحب الديوان - مصراً إلى العلم مشغولاً بالدرس، عارفاً
عن بهرجة السلطة ومقامات الساسة - وإن كان ذا مكانة عظيمة فيه - زهداً في
المناصب أو الرئاسة، وأكثر الناس - ولا يخفى ذلك - في كل عصر ولا سيما منهم خدمة
الدولة وأرباب السلطة يزهدون في الراهدين، ويحشون سطوة لأشياء المحترئين.
أما مباله علم، وتوسيعه فهي مستورة في المستور، أو مكنونه في بصور.

فيله إلى الزهد في الدنيا. ويهدى النفس فيها:

كان يشرف - رحمه الله - إلى الزهد في الدنيا راحة عنها. ده لها داعي
إلى الاستمرار فيها. لا كمن أخذ به كره. من جعله محلاً لآخره ومراً لغيره
أمرار. لا حد ذوانه يقصص. المقصود في ده. وحب على زهد فيه. وداعيه
بقلب أحواله. وفداء جسمه. ثم هو يصف مذهب زهد. ويرى مقهوراً. ويسعى كدث
إلى تكسب نفس ويهدى. وغرس مود لغيره فيه. سيد حرص. ويرث قصم. وتحتى
خدا. عدم وخصم. فله ربح فيه. في ده. وحب على زهد فيه.

في كل يوم من ملى سجدته
ونفس لمرى سجد في حب
عنه عهد وهي حد بصيرة
قد قلب يوم قد سعى حمد حبه
مبه. ولم رك لدا بعد عن ثمن
وتسليمهم مبه الأخراج مضرة
مبه. وحب بي لذبا الحسة مبيه
مبها. سى لله قد لم سب في صنوعة
مبها. كحرف من زودده من صنوعة

ومنه سجدته سجدته
من لمود يستسلمه سجدته
كه صل من عشواء سبب رنده
حد نف من مبه الحق بها
بوذ محو فحس صها
فكسب مبه لوطب بقوه عنده
هم تسمة في نفس اعور سده
هو ف وم نصرق بوحه وحده
مبه عبه عند دت فدها

وقل في الموعظة والاعشار وهي قصده طوبى له بذكرها:

لا تفرح من عصبه	ب العصباء محسرات
واحمل صلاحك سرمداً	فالبقيات الصالحات
في هذه ندية ومن	فيها من ندى عفت
من صروف مقفلة	ب وصروف مديرة
والدك موت للفق	والعز في الدنيا حرة
ودحرق الدنيا إن	من عنة ومثيرة

وقال في الرهد، وهي قصده طوبى له بذكرها:

فل تدرج راح بعد وسيد	سحب منه ففرو هود
صنع من صنع ب عمد	حمص مدينة ب عدد
لأم يزل في يومه رعد	رحم مع عمره محتند
نصير ب لا من نصير مد	سحب من ب خير بعد
ومن نصير واحد مسعود	كلهم مع ب موحده

وله في الوعظ:

مبوب سب ب ه كثره	فمن وأمناب لموب كثير
وه هذه لأم لا مصدنة	وأمرات مكره لأم وعبر
ب رعد في كل يوم وسنه	فكم د ب مديرة سير
وم دهر لأ فرجه ب فرجه	وما ل ب ب لا مطلق وأير

وله في الاعشار هذه القصيده الحيه بذكرها:

يا ساني عن دنوب الدهر آية	سمع فعددي ب ب وأحبار
كل ربح ب ب ب يحسمو صمه	وم شكذوهم الآمان حرر

إن نُصَحَ دارى في عَمَلِ نَفْسِهِ
لَوْ لَمْ يَكُنْ لِي جَارٌ مِنْ قَرَارِهِمْ
وَإِنْ يَضِقُّ خُلُقٌ مِنْ صَاحِبِ مِثْمٍ
مِنْهَا: مَا سَرَتِي أَنْ يَأْخُذَ الْعَيَّ وَبِهَا
مِنْهُ. لَا بَارَ إِلَهُ فِي دَرْجَتِهِ وَلَا
وَالْخَيْرُ كَيْفَهُ هَذَا خَيْرٌ كَيْفَهُ
وَأَمَّا عَمَّا دُنَى فَصَدْرُهُ وَمَنْعُوعَاتُ عَمَلِهِ خِلَافٌ يَدُونُ

وهو مع هذه شدته في بدنه ونفسه فيه، كما دامه مدته في بدنة حقيق
يعرف مضمون هذه برضى بكثرة، وذلك بفضل ما أُوتي من انصاف برى ووفرة العبد
والتأني مع غير محسنة وكثرة الترحيل وهذا من مميزات مدركه بعد حين عند القول
على ميزته لا محالة عنه وأما مدته في هذه النعمه.

شعبه بالعلم، مدرسته العلمية، حرانه كتيبه:

كما يشرف - رحمه الله - معهود النعمه منصور "الله من دراسة وتدريس، تحت
سلامته وملازمته، حتى أنه كما عرجي عليه حرارت شهره، وقد مرّ عليه ذكر
ذلك.

وقد خد من ذره وسعه مدرسة عظمه تضم من خد في شبه من مجالات بعقه
وبكلام وشمس وأمنه وشمس وهنود الاخرى كعنه عمنك وحساب وغيره حتى
سبب اسمه هذا من عمنه واعتماده بحسب اسمه صرت فيه.

غير أنه من هو حدير في الحقيقة والاعتبار، أن محسن يشرف أو مدرسته النعمه
- يعتبر أصبح كانت حكمة بسم الله من مناب كبير من مجالات النعمه وهو مدنيه من
مختلف المذاهب والمحل، دون تفرقه من ملة وملة أو مذهب ومذهب.

وقد مررت عند قصة اليهودي الذي درس عنه عليه - عني النعمه -
كم لم يخف عندك أيضا انه لانه أوقفه في محقق النعمه يكتب اليهودي
والمرتضى في رذيله قصده رابعه بعد من غير قصده ومصعبه.

«كان يومك يا أبا محمد، وفيه يد على رجوة صاحب المرتضى وسعة الله وشريف
 بصره أنزل به حتى نزل عن هذه شمس رحمة ليعتوق على هذه النفوس البشرية
 بعد ما لا يلبث عصفه البراءة والصدق بصفه، وأبعد ما به طبعه، سبغته من
 جهنم بصفه، وخصه بأهل محذور، المرتضى كتاب به سورة حسنة في حقه الرسول
 لأعظم شأن بعد كبراه وصحة الأمانة. برّك الله في قلبه رب خير أمة
 «بِرَّهِ النَّاسِ»، رَحِمَهُ كُنْ مِنْ ذِكْرِ النَّاسِ. وَحَقَّتْ كُنْ مُعْتَبَرٌ وَفَدِلٌ عَلَى قَوْمٍ،
 بِأَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ».

«سعد المرتضى جميع كتاب ووجهه بصفه في كتابه ذكر أن حرمه
 صحت به من قبل من مصلحه وفتوة ومروءة، على ما حصره وحسنه
 بصفه أبو القاسم انتوخي (٢)».

«وقد فوّض هذه الكتب ثلاثين ألف دينار على ما ذكره شعره في كونه
 بسببه مدبر، وقد بعد أن هدى شريف من هذه الكتب إلى الرؤساء
 وأوراء شعراء، وسد باب ذكر موعظه خاصة في فهرست كنه»

دراسة وسوجاه:

«سعد المرتضى على كثر من علماء عصره في مختلف علومه وفنون، وفيه درس

(١) هذه الآية من سورة النور، الآية ١٢٤، في قوله: «وَمَنْ يَفْعَلْ يَفْعَلْ»

(٢) «وَمَنْ يَفْعَلْ يَفْعَلْ» في قوله: «وَمَنْ يَفْعَلْ يَفْعَلْ»

أرايت من حلالوا الأعمواد؟

فان الشريف المرتضى (على ما رغب) «نعم ما حملوا»

(٢) راجع روایات الجاهات من ٣٨٢، والنوحي «وَمَنْ يَفْعَلْ يَفْعَلْ»

مرتضى وبنده، في بصره من ٣٦٥، في بصره من ٣٦٥، في بصره من ٣٦٥

بصره من ٣٦٥، في بصره من ٣٦٥، في بصره من ٣٦٥

اب تصبح دارى في غمك نيه
 يوم يكرى بي حار من سارهم
 ويا يصى خلق من صاحب سم
 من ماسري نبي حور على وند
 منها لاديت له في دار بدام ولا
 وخير كلفة هذ خلق كسبه
 وه غير دك قصته ومقصودك تحدا حلال له وان

وهو مع رده شدة في الدنيا ومشقة فيها، كما في مقدمه مدسي في الدولة حطير
 يقول مقدم أخيه رضى بكثير، وذلك بعض ما أتى من قصة ران ووفاره عدم
 والاب مع عراشيرة وكرد برحان وهذا ما مستعرض له كره بعد حين عند نقول
 على منبره راحته عنه ونسبته في هذه المقدمة

شعته بالعلم، ومدرسته العلمية، حرارة كسه:

كما يعرف - رحمه الله - مشهور بالعلم مضرو إلى نه درمة ودریس، تحت
 تلامذته وملازميه، حتى أنه كان يجرى عليهم حرارة شهره، وقد مر عليك ذكر
 ذلك.

وقد أخذ من ذرية تلامذته مدسه عتقة صمد بن حارم أنه من طلاب ألقه
 وكلام والتفسير وألقه واستمر ومعلوم لأخري كعبه عند وأخرب وعمره حتى
 سميت أوسه هدار عدم وألقه عتقه ألقه صمد بن

غير أن ابنى هو حيدر - علا حقه ولا حقه - كان يحسن حروف ومدرسته العلمية
 بعد أصبح - كما كان جمعه - مدية به مثاب كرام من طلاب عدم ومربديه من
 محقق مداهب وحل، ذوق تفرقة بن منه ومنه أو مذهب ومذهب

وقد مررت عليك قصة اليهودى اندي درمن عنه علم محو - أعني ذلك -
 كماله كيف عتق أيضاً بعد لاته انوشه نبي بسج و نصاري كتابا شهير،
 والمرتبضى في رثته قصيدة رائعة بعد من غرر قصائده ومطلعها:

خمس صدق . مع وقع كذب هـ ر وعمرهم من أمور سيئة، وإن كذب بعض لأحكام الكيفية كالأعداد مثلاً لا يمكن استعمال بعض أحكامها لخمس وأصح إلتزام من طريق شرع، فأورد شرح حسبه أو فصح أمر لا محال لبعض في حسبه بفسحه، فمرة بعض بعد مربة شرح لا محال.

«ووجه الإمامية على أن بعض خرج في علمه وبهجة إن أسمع أي مسموع من سماع» وأنه غير مثبت عن سماع بعد بعض على كسفة لا استدلالاً، وأنه لا في ورن تكسيف وتبدله في عدم من رسول «وإن من قرنه لأحلافه نديراً» «ومكنا معدن حتى بحث رسولاً»، وحدهم في جمع دلت المعترضة والخروج ولرديده، ورعو ان حقول بعض محرده من «سمع وأوقف

لا ان الأعداد من معترضة حصة يوجبون البرهنة في ورن تكسيف ويحذرون
 (١) «وه في سديم دلت» (١)

ودهو إلى أن الإنسان تكسيف محاسب على أفعاله المكلف بها على قدر حثيرة هـ
 وقدره عيب «هـ ما كسيت وعيبيته ما كنت»، «لا يكسيف لله نفس إلا وشهو»

وتفتت الإمامية على أن أبو عبد الله لا يخلو في الأمر متوخة على الكفر خاصة، دون
 مرتكبي بدو من أهل معرفة الله تعالى والإقرار بمرئيه من أهل الصلاة.

كما نفوا على أن من غلب بدنه من هؤلاء لا يخلو في العدد؛ وأجمعت المعارضة على
 خلاف ذلك وهو يخلو في العدد، وهو ما عرفت عندهم - أي المعترضة - «الوعد».

وبمقت الإمامية على أن مرتكبي الكمان من أهل المعرفة والإقرار لا يخرج بدت
 عن الإسلام، وأنه مسم وإن كان وسعاً ففعله من لكثرة وآثام، وأجمعت المعارضة

على خلاف دلت، ورعو أن مرتكبي الكمان من ذكرناه في حق ليس عموم ولا كافر
 وهذا القول يعرف عندهم «المقالة بين المرتبتين» التي ميزت المعارضة في أوامرهم عن

سائر فرق الإسلام؛ وأول من قال بهذه المقالة منهم هو واصل بن عطاء العملي.
 وينتهي الإمامية في الإمامية - بأجمعهم - إلى أنها دلت حتى على الأئمة الاثني

(١) راجع كذب أوائل بدلات في مذهب عترة ب مسيح لصحة ص ٤٤ ط إيران

عشر أولهم علي بن أبي طالب، وحرهم محمد بن حسن مهدي المستنير، وودو بعضهم جميعاً، وحالفهم في جميع ذلك المعتزلة، لأنهم نسبوا إبراهيم بن سيار لتمام من موافقتهم بذلك (١).

والإمامية يختلفون مع المعتزلة في مسائل أخرى، وكان ماد كبره أهمها، ويتفقون معهم في مسائل أخرى غيرها، من قولهم بحلق انصرائ، وبه كلام الله محدث وليس بقديم، وقولهم إن الله تعالى لأثر لا في الدنيا ولا في الآخرة، وعبردت.

لأن اشتراكهم مع معتزلة في بعض المذاهب والاعتقادات لا يترتب عنهم أنهم معهم، فليعتزلة آراء، وعناد يشاركوا به مع كافة فرق الإسلام، ويتخذون عنهم معانيد وآراء حرة، كما يتميرون بعضهم عن بعض في كثير من الآراء.

وعلى ذلك فمن ينص في بكر معتزلياً ولا رأساً في الاعتزال، على ما رجع الخطيب السعدي، ولا فيه من أو نصهر في الاعتزال أو هوداعة به على ما يذهب إليه من مخوري وابن حرم عذاهري

قال السعدي في أو في رسومات صلاً عن الخطيب البغدادي قال - يعني الخطيب - كنت عنه - أي عن مرصى - وكان رأساً في الاعتزال كثير الإطلاع وخداً وقال ابن مخوري في المنتظم ٨ ١٢٠ كان مائة من الاعتزال

وقال من حرم في الملل وأهل على ما منه عنه صاحب روضات الحديث ص ٣٨٧ «ومن قول الإمامة كلها فدماً وحدث إن لفرق منقذ، ريد به وبعض» حاشه علي من الحسن بن موسى (يعني الشريف المرتضى). وكان مائة من تظاهروا بالاعتزال، ومع ذلك كان يسكن هذا القول وكثير من قال به، وكذلك صاحبه أبو يعنى الطوسي، وبنو القاسم الرازي.

أقول - وأكثر الشيعة الإمامية على القول بشبه م لفرق ولا ريد به ولا بعضاً وهو ما بين اللفتين، وهذا قول صديقهم.

ويكفيها في الدلالة على خلاف الإمامية مع المعتزلة، أن يذكر أن المرتضى نفسه

ولاستاذة الشيخ اسعد، ولتلامذه كاشيخ الصوسي وعمره كتب ومطرب مع رؤساء
المعمره واكثرهم كواصل بن عطاء، وابراهيم بن سائر القدم، وانفاسي عبدالخار من
أحمد وغيرهم (١).

وحسن بنا أن في حصة موحدة يوفوف بن شعل عقدة شريفي من بعض كتبه
تكون شاهد صدق على حجة معقدة.

يقول في كنه «إنه يستمر من حم وعمر» (٢)

وقد ذلك يقول يا الله رضاء، ومحمد بنيت، والاسلام شيت، ومراق، ومهد،
واكلمه قيس، ويسمى بحوب، وأمره القدره من كرسوب-صبي لله عبده وآله
وسلم-وصحبه وسلم هم رحمت، سلفه وودد، ولتمسكون بهديهم من الغروب
بعدهم حميد واو-و، خت من حب لله، وبعض من بعض لله، وبولي من ولي
الله ونعادي من عادي الله...

مذهبه في الفقه والاصول

كان المرضي رحمه الله أعرف الناس بكتب السنة ووجوه اصول في
الأدب والروايات ومورد الاستدلال بها، وأنه سادته رب العمل بأخبار الواحد-وهي
في نظره من الأدلة لينة لي لا يوجب عنه ولا عملاً. اختصر في مسند الأحكام
شرعيه من كتب وأخبار المتواترة المخرجه بمراسل نعم، وذلك جازح أي فصل
طلاع على الأحاديث وإحاطة بأصول الأصحاب، ومهاره في علم التفسير والبلغه وغيرها
لاستناد الأحكام، كما يكون بخاص بأخبار الاحاد في سنة من ذلك (٣).

رحم كتاب أوله في مذهب محمد بن حجاج بن محمد، وكتب بعض أخباره
بشريف المرضي وهو تلميذ لكتب سادة شيخ عبد الله بن «ميون ومحسن» وهو من
الكتب المعهدة. وكتب في التاريخ في إمامه بن محمد بن علي بن كاشي عبدالخار من
أحمد بن علي بن علي بن علي، فهو كاشي (أخبار شيعه حجاز بن محمد

وقد أثر عنه في قول من فتح أبواب منطق وسجس، واستعمل في الأدلة سطر
الدقيق، وأوضح طريقه لإجماع وإحجج في أكثر من (١)
وقد كان في جمع كنه ورسائله أصولاً مختاراً ومبدأً صرفاً، ليس يتعلق بالأخبار،
كثيراً لا مثلاً، لأدلة يعقده بنفسه مع كتاباته، فلا غرو أن يكون من
مجهدي الفقهاء وفقهاء المجهدين (٢).

أما مسئلته في تعليل الأخبار وتأويلها فيقول:

اعلم: أن المعقول في بعينه، على ما يدل الأدلة عليه، من بني وثبات، وقد دلت
الأدلة على أمر من الأمور وحب أن يبي كل ورد من الأخبار إذا كان طهره بخلافه
عليه وسوقه إليه، ويطبق إليه وبينه، وتعني طهراً إن كان به، وشروط إن كان
مختلفاً، ويحضر إن كان عاماً، وبفضله إن كان عاماً، وبوفق به وبس لأدلة من كل
طريق اقتضى الموقفه وآل إلى المقدمه.

قد كثر فعل ذلك ولا يحشمه في طواهر بعض المطبوع على صحته، لمعلوم
وروده، فكيف توقف عن ذلك في أخبار آحاد لا يوجب عمداً ولا تشريقاً؟!
حتى وردت عيب أخبار فاعترضها على هذه الحملة وبها عليها، وأصل فيها
ما حكمت به الأدلة وأوجبه الخرج المعينة. وإن تعذر فيها ساء وتأويل ومخرج
وتبريل، فليس غير الاطرح لها وركب انتعرج عليها (٣)

ثم هو يفسر الأحاديث وما جاء من الأحكام بما يتعلق بالمجملات والمخرجات تفسيراً
يتفق مع المنطق لسليم والعقل الموم، ذاكرة بأن لكل محرم عنة ولكن محظور ساء،

(١) روضات الجنات ص ٣٨٥.

(٢) وليس معنى ذلك أنه كتب يذهب إلى تفسير القرآن براه أو «كان من طبعة مفسرين بقرآن
الكريم بآرائي» كما عرّفه أو حرمه المذكور عند تزيان عبيد الله في كتابه «أدب الموصي» في
«ص ب» من مقدمة وفي مواضع حرم من الكتب

(٣) أمالي الموصي ٢/ ٣٥٠ تحقيق أبو الفضل إبراهيم - طبعه - الخبي.

صداً ما يقو به العادة في بعض بعض لأخبار عرصي لحدري، نظري في قومه
وأن تحرير لملك الأخرى ومثله غير متبحر، شيء يتحقق في سبيله كما
يقول في سائر محرمات، وفقاً لغير ذلك الخري يصدق أنه مسح بتجده الولاية (١)، فهو
مقد نصحت منه وتبعثت من ذاته ولتصلي إلى منه (٢)

براعته في المذاكرة وعلم الكلام:

كان لشرف المرتضى رضي الله عنه حصة امتدده العلامة الشيخ المعبد في
علم الكلام وفي المذاهب، وكان يحلله كمجلس شعبة لمقابلة يحضره أئمة العباد
من كوفه لمذاهب، بن وسائر من، وقد مر عدت دراسة اليهودي عنه وكثرة خلاف
الاصلي وردده به وما يورث من الخوري في أول الترجمة من المرتضى كان يباظر عنده
في كل المذهب، وهذا يدل على فصل اصلاعه على فواقي مذهب ومواد الخلاف فيما
بينهم. وهو مع ذلك كان محترماً لدى جميعهم، معظماً عندهم، إلا عند حشده
ومسؤوليه. « فقد ذكر عن الشيخ أبي جعفر محمد بن يحيى بن ميارث بن مقبل (كذا)
ولعله معقل) يعني خمصي أنه قال، ما كنت رجلاً من العامة إلا وهو يشي عني،
ومأربيت من يحسنه حقه، ومأربيت إلا من يرعه أنه من طائفته» (٣).

وقال عنه الصفدي في الوافي بالوفاء: «به كان فاضلاً ماهراً، ذنباً مكتملاً، به
مصدق على مذهب شعبة، قال الخطيب (يعني ليعبدني) كسب عنه وكان رؤساً
في الاعتزال، كثير الاطلاع والجدال» (٤).

وقد شهدني صاحب يشمة نهر وقد انتهت له من اليوم بعد داني المرتضى
في المجد والشرف والعلم والأدب، والحصل والكرم... (٥).

(١) برده في ولاية ولاية المعروفين علي بن أبي طالب عليه السلام، وهو يرد ويسحق بحديث
نعاية من سبعة في قومه، في الأخرى من عرصت عنه لولاه فحده، وهذا في نصحت حتى

(٢) أمدي المربعي ٢ ٣٥١ (٣) روضات الجنات من ٣٨٥

(٤) قد قلنا لقول بكوبة من الاعتزال في هذه المقدمة.

(٥) تنمة النسيمة ٥٣/١ ط. إيران.

وقد سئل عنه فيسوف لمعه أنو لعلاء بعد أن حضر محبة فقل
 يماثني عنه بنت حبس أسائه فبهه سرحل انما ري عن انعار
 لوحشته لرأيت أسس في رحل واسدهر في ساعه والارض في در
 وكن نصير لدين اطوسي فيسوف الرباصي انهوور يقول في حري ذكر
 لمرصفي في درسه - «محبوات لله عنه»، ثم ينقلب في القصة و مدرسي الحصريين
 درسه، ونقول كيف «النصفي على المرصفي» (١)

علمه باللغة وغريبها:

اعلم بحرب الله بدن على طلاع وسمع على بعد العرب دراسه علومه ومعرفة
 ساه في مختلف دراهم ومواضع؟ وقد كـ لشح عربدين أحمد بن فضل (كـ) (٢)
 يقول لو حلف بسا ان لسد المرصفي كان عنه دهرمة من العرب لم يكن عدس
 آتياً، وكـ به لأمر المعروف «عرب لغواند ودر لقلاند» يشمل على محسن فهو بكلم
 فيها في النحو ولغة وأشعر ونفسر وانكلام ودر ذلك، حتى ان شح من شوح
 الأدب مصروف عنه و به يسي استعد من كذب المرصفي من شح أجهها في كتاب
 سنو به وعنه من كس النحو (٣)

فلسفته:

للمرصفي فلسفة إسلامية خاصة في تفسير الأشياء ودر هر به تختلف عن تفسير
 كوفه فلاسفه لمسلمين المتأثرين بالفلسفة السوربه ودر عدهه لسطيفة لمسه على منطق
 أرسطو وللهيات فلاسوف ومعدطات بروتغورس، وغيرهم، هـ، دا فسوف الفلسفة
 بأنها لطر اعني في الأشياء، فهو بعسر طوهر الكوب ودر باب لأحياء مستند إلى
 ثلاث دعائم أسسة، هي السماع وعقل وحزب بعة، واقصد سماع مودود
 به تة محكمه أوجر صحيح، ودر عقل ما أنسه الأدلة اعني به لبرهات العقلي غير

الأحذر سوء! وإن بالعادة وقع لشع عدد من خبر والحمد، ورتفع عند غيرهم،
وحسن واحد، وما يقول حماد بن عيسى بالعادة أكثر من أن يخصي.

ثم يقول قوله. وقد قيل له، في صفة لعدة بخلافه الاختلاف قد لهم عن
مخبر ذلك ولا يمنع أن يختلف لعدة فيه. كي لا يمنع أن يسري كل من وعد كل
أحد، ولا يخرج هذا الحكم مع سمره عن أن يكون مستند إلى لعدة (١) ثم يقول
وإن أنكر فلاسفة للحدود بغير ذلك بالعادة فحدهم صريح

ثم نراه نقص بعد ذلك في تفسير لعدة وبعبارة مختلفا. وتختلف في ذلك وحلاف
المكان والزمان قليلا (٢).

رأيه في النفس وعدم تجزئتها:

يرى المرتضى أن النفس واحدة، لا نفس به مجردة عنه ومعه روحه به. وبذلك
يعرف كافة فلاسفة الإسلام ومن سبقهم من أنه ليس يتجزأ نفس عن الجسد
ومعه روحها به بعد فناءه. ويسمى فلسفة في نفس بذلك هديا (٣).

تأمل في قوله

والذي يهدي به فلاسفة من أن نفس جوهر بسيط ويسوء لأفعال إلهي لملا
محسوب له، وبينا فساد في مواضع كثيرة من كتبهم. ودلنا على أن الفعل لم يتجزأ
لباطن، هو الإرسال الذي هو هذا شخص استشهد، ذوا جزء فيه، أو جوهر بسيط

(١) أي يرتضى ٢ ٣٢٦ ٣٢٧

(٢) أمالي المرتضى ٢/٣٢٧ و٣٢٢ منه أيضا.

(٣) أقول يعرض على فلاسفة متعددة منه وقد خرب من المسلمين وغير المسلمين في ذلك
النفس وصف بـ وجوده منه وصفه من فلاسفة يؤولون به كـ أن النفس نفس، وأن من سب ولا يرى
رشد والموجود بغير نفس الطوسي لكن به أنه في ولا يرى به به فساد منه أنه نفس بعد فناء الجسد
وقد وضع ملاحدة من فلاسفة المسلمين الإلهيين من خرب كـ أن شخصه سببه أنفس النفس يعرض
في حوث خاصة منه به، وكثير من فلاسفة يؤولون والمسلمين وغيرهم جواب مستغصه فيها. وقد عرف
يعرف الله على وضع منه كسرة في ذلك شخصه به يرتضى - يرتضى أنه عنه في غيره به

يتعين به، وليس هذا موضع بيان ذلك وكلامه (١)

ثم تصور في شرحه وعنده به على بعض ثباته في طيف خد (٢)

«الأوج لا يصلح عيب في حقيقة ثلاثي وشروري، لكن شعراء رؤوا
الأحد في طيف حمار ثلاثي ولا بد من ثلاثي ثلاثي، ثلاثي ثلاثي ثلاثي
من حسن نفس لقيام نفسه، وهو غير عيب، وأن تصرفه، فحريه على هذه
بشرية، وإن كان ذلك دالة في حقيقته»

ثم رآه من دلائله ويدعى في حقيقته وبحسبه إلى أحد الحدود عند
تعرصه عوفه في أسرار ويستقر في النفس في

قوله في المصائب «والأحلام»:

يذهب المرتضى في نفسه إلى ما وجدته في بعض أقسامه مع رأي
عنه خمسة محال في ذلك، ونكرهه هو أنه لا بد في هذا من تسهم
للمدركات إذ النفس وما خلق عنه من عدم، حسب
انصر إلى قوله.

«وما به يهدي به الملازمة في هذا ما، ثم تصححت شكلي: لأهم يسبون ما
صاح من المدركات عنهم حين في ذكر منه إلى أن النفس انقلعت إلى عالمها
وشرف عن ما يكون، وهذا يدعى ذهون إليه في حقيقة النفس غير مفهوم ولا
مضبوط، فكيف يدانصف إليه ذلك على علمه؟ وهذا الاطلاع؟ وإلى شيء
شيء يسرور بعام النفس؟ وبه يجب أن تعرف كذا من هذا الاطلاع؟ وكل
هذا بحرقة وبحرقه، وهو لا يلائم لا يتحصل منه شيء (٣).

١، طبع في سنة ٣٩٩ طبعه عيسى حبي - مصر سنة ١٣٧١ هـ

(٢) ص ٨٣

(٣) أدب المرتضى ٢ ٣٩٥

ثم هو يكرر ما يقول أصحاب الصانع في إمامه ويعتد رأيهم (١).
وعن لا يريد أن يعلق أو يسطر فوق في هذه المقعدة موحدة على ما يقوله في النفس
بدله مدبر أو يصرح بوجود روح في الإله (٢) قوم (٣). كما أن له من يقول
في شعره ما يشعر بقائها بعد تلاشي الخلد:

و من بين الله وحسب نرت
تلاشي و إنما نروح روح (٣)
لأنه لم يبق له على قول يسن به كنه تلك الروح أو صفها، وانما هو من
كلامه لم يأت لم تكن جوهرًا بسيطًا مجردًا بمعنى سلب في حياته، وفارقه عند مماته،
كما يقول لأكثره، أو بصره الملائكة لأقدمون، وأبعد مدة موجوده في الدنيا متى
وحدث سبب عنه صفة الحدة، وان احسب أو فهدب، أنصف بدن بالماء؛
وعلى أن لأصح سمة من أمرته كمدعرب لقرآن بكرم إن اردت معنى لروح
ذلك.

وعلى كل فليس في قول المرتضى ما يستند منه بكار الروح أصلاً، ولكنه يكرر
بصوره الملائكة من وجهه من جوهره و مجردة بسيطة .. ومن يسنون إله من
أعصاب، ولس في قوله هذا ما يستند منه بكار انبعت كما قد بوجهه أو يتوجه سبب،
إدلائلهم بين بكاره وبكاره وعلى أن يوقى إن سجد الموت في ذلك في محل
حرب شاء الله تعالى

رأيه في المنجمين:

ذهب المرتضى إلى تحريف محسن وسحيفهم، وإن أنهم معتودون دخالون،
وأن من يقولون به من تأثر ب سحوم وسر الكوكب وثر القديع ونفس الأيام ويؤمن،
كل ذلك لأعاش تحتها و لأخففة فيه، وقد كان يحب نوكان قدصح لقول رالحوم
وأحكمهم، أن يكون سلامه للمنجمين أكثر ومعتد بهم أقل؛ لأنهم يقولون انمحس

(٢) الأمامي ١٢١

(١) روى ٣٩٣ و ٣٩٤ و ٣٩٥

(٣) المبرور، القسم الأول ص ١٨٨

لعدمهم بما قيل كونها (١).

والمرتضى كما بعض الرواة من قوله ثم ان الله في ذلك
وكملة ومعهودا - معهودا - معهودا - في يوم - وقد حذر جانب بعض
سجوم، ورد من ثلثي سحبت ثم يتسلسل حديثا، وفيه من
استثنت عن شيء في شيء، فثبت من حديثه في شيء يعرف من
بالتكديس بأحكام السجوم إلى ألا تحذر يوما للفسر، وبسبب ثوب حديثه، وتوجه في حادثة
فثبت قد ثبت حديثا وخمدته في حديثه، وفي ذلك شيء، ولا يفسر
ومما لا حذر (٢).

ثم يقول المرتضى:

وقد روي في (أحد) كسوف، وروى كوكب ونقطة، فقصده
حساب كوكب، وفي ضوء، فصحته، وقوله مائة، وبسبب كذا
في دعوى من دفتر كوكب في حذر وسر وسبع ونقص (٣)، وغير ذلك من
في شهر معلوم، وقد والممرتضى في ذلك في نسخة حذر راجع إلى حديثه
في أن فرصة حذر بسبب حديثه مقدمة في نسخة، في نسخة.

بن المرتضى وأبي العلاء المعري:

ذكر أبو منصور محمد بن علي القصري في كتاب (أصحاح) في (١)
في أبو العلاء المعري على سبب المرتضى، قدس به روحه، قدس له
ماقوله في كبر، قدس أسد موقوف في حذر، قدس موقوف في شعر، قد
ماقوله في الدور، قدس موقوف في عدم رتبة، قدس موقوف في اختيار
والعورة، قدس موقوف في سبع، قدس موقوف في رنة سري (٥) على سبع؟

١. في المرتضى ٣٨٢ (٢) في ٣٩٠ (٣) في ٣٩٠ (٤) في ٣٩٠

(٤) في أحصح سبع راء، في نسخة ٢٤٩ ٢٦٠

(٥) كذا في الأصل وعليه «نزهة» في نسخة، جمع همد في ٣ من كتاب «نزهة» في

نسخة (٥) للمرحوم العلامة طه الراوي.

فمن موقوف في الأربع؟ فقل له موقوف في الواحد ولا تنس؟ فقل له موقوف في
 واحد موقوف في موقوف في موقوف؟ فقل له موقوف في شخص؟ فقل له موقوف في
 شخص؟ فقل له موقوف في موقوف؟ فقل له موقوف في موقوف؟ فقل له موقوف في
 موقوف؟ فقل له موقوف في موقوف؟ فقل له موقوف في موقوف؟ فقل له موقوف في
 موقوف؟ فقل له موقوف في موقوف؟ فقل له موقوف في موقوف؟ فقل له موقوف في
 الرجل، وبعد هذا لا يراى.

فمن السد عن مخرج هذه رموز والمتراب، فقل له موقوف عن انكسار، وبعد
 انكسار، وبشر بذلك ان عدم هذه هذه بكثرة فقل له في موقوف فيه؟ اراد انه
 فقل له فاحبه عن ذلك فقل له موقوف في اخره؟ ان عدمه اخره فقل له، وهو
 موقوف عن هذه هذه، وهذا اخره عدمه هو انهم صغير، وكان مرادى هناك انه
 قد صبح في هذه عدمه، فقل له في اشارة انه ان صبح فهو تحدث ايضا، ان
 هذا من حبه على رعبه، ونسب، لوحد وحس الواحد لا يكون بعضه قدما وبعضه
 تحدث فقل له سمع هذه.

وانت سمرى، اردت ان احدث في التدوير والدوران، واشعرى لا تصح في ذلك.
 ادوير؟ اردت ان احدث في التدوير والدوران، واشعرى لا تصح في ذلك.
 وما عدم الانتهاء، اردت ان احدث في التدوير والدوران، واشعرى لا تصح في ذلك.
 عندى تتحرر والتدوير، وكلامه يدل على الاشياء.

وقت السمع، اردت ان احدث في التدوير والدوران، واشعرى لا تصح في ذلك.
 هذا يدل على انهم لا يكون ذلك حكمه فقل له حكمه لا يكون ذلك حكمه موقوف هذه
 نجوم السدرة هي هي، وهو موقوف في موقوف في موقوف في موقوف في موقوف في
 وقت الأربع، اردت ان احدث في التدوير والدوران، واشعرى لا تصح في ذلك.
 من دابة محددا تسمى لا يدي (كدا)، ثم يطرح ذلك حده على سائر فتحرى
 لرهومات حتى احدث صحيحا، ان الدابة حدها لله على طسعة الدابة ولا تحرق
 انار.

ولتصح نقلاً بوجه الدابة وهو على طبعه واحدة. وفيه في اسحر على طبيعتين

نموده منه سموث واصف دح واحب واشه لطف وعمره. وعنده لاخصل الخيون
إلا بالأربع فهذا مناقص بهذا.

وأم مؤثره أرد به رحل، فكتب له م فوث في مؤثر (أردت بذلك أن
اموراب كنهن عنده مؤثر، ومثر عده كنهن بكون مؤثر).

وأم احصاء، ارد به من محو لسه، رد حمع خرج من سها سعه،
فكتب له م فوث في سفس، رد حمع خرج من سها حس، هه حكيم بقله الله
نعل، لعمم انظر ب الاحكه لا سعي لاسحر، لأن له هه يسه، أن سس
واسكر، رد حمع لاخصل سها خصل ونعمه، واخصل والمعم، رد حتمعا
لاخصل سها ادس وسكر هه سس على سفل فوه.

ام فوب لا كل محه مبهه. اردت أن كن مشرت طم، لأن في لغة،
أحد لرحل إذا عد عن سس، وأهه إد طم. فعده نوالهلاء دك وأخرى عن
عده دك، فقرأ دسني لأشرف سس. « وآه

فوب عن سث في صحه عده محوره مفسفة لشفة، اني م بذكر لظنوسي
عن خده، وفي ب كد ب وحده، وكتبه «الاحصاح» كثر أحده مراسل على
مذكره عرو حد من المققين (١).

وقد ذهب إلى نفس هذه الرواية من قبل، العلامة لمرحوم طه الزوي في كتابه
«نوالهلاء في بعدد» وههه بعينه علي.

وهذه القصة تدل على نفسها بالاختلاق. كم ترى. ومصري هذه حكمة يرعم
ب السد مرتضى حكم بعدم عودة أي لعلاء، في محسه فهل كان هه الحكم قل
وقوع انقصة السابقة (٢) أو بعده؟

م ب انقصة اشرت إلى أن السد لمرتضى حكمه بالحد إلى لعلاء مع أن سس

(١) رجع ٢ ١٠٤٢ من كتاب الكنى والادب بسبع ع من انقي ط صد، وفوب علامة
المجلسي فيه.

(٢) يعني القصة التي ذكرها من اجتماع المصري بالمرتضى وتعبه للمسي على مذكره وفوب في
معجمه لا رء ٣ ١٢٣-١٢٤ ط مصر

ومن أشهر رفاي هذه عصابة ودرميته علي + عبد رقيب خمسون سنو سنة ٩٢٩ هـ، ب بعد ثوبس ورجع من حدوث عصابة وقد ذكر من سنده لا قوة
 فيطلب من بعض الكتبة، وهو سند منه في تراجم كم من وحق عبد الله
 علاء بن راحم الموسوي + عبد شريف المرتضیٰ قبل من قبله بعد در (١) عصابة
 مشهورة في عصره

ومن قبله احداث كشاف من ائسف وعشر راف
 من قبله رغبور ویدت عدد وحب حبل هون من ن عبد راف
 وقد اتى في علي شريف المرتضیٰ وحق عبد الله، فلا يصح بعد هذا
 بعد علاء حقه من قبله شريف، وراي الشریف حقه من راي علاء،
 هذا وقد في عصابة حقه من رواف وبقصوده من حسب خمسون ومن حسب
 لا خمسون كثر كما قد سب في المرتضیٰ من دمه وإراره في إسحاق انصاري عدد
 من قبله عبد راف حقه شريف المرتضیٰ مع يث وحدث، كير ركون لك من
 قبله، في المرتضیٰ قبله من يث شريف المرتضیٰ في تدع ما وضعه منطوق
 واقتره المقرون،

هذا والمرضي خمس ركونه دحل عنه في ابو علاء امري فعثر برجل اُحق
 وقد لاي اعلاء من هذا ككب؟ قد في ابو علاء ككب من لا يعرف بل ككب
 من من سمعته المرتضیٰ وسنده وحسنه فوجده عدد مسعاً فيطلبه وذكاء
 وفي عليه إقبالا كثيراً (٢).

وقد مرت سيف (سيرة بن القصد) في بروي + امري + احمد الموسوي
 في المرتضیٰ المرتضیٰ والمرضي وثني في غيره واني بقول في

(١) وقد روي ابو احمد الموسوي + عبد الله المرتضیٰ في حمدي لاون سنة ٤١٠ هـ، ورجع في علاء
 بغداد في شهر رمضان من تلك السنة.

(٢) سنة يوسف عبد كبر سمعي سنو سنة ٥٦٤ في كنه القم لأندب هذه عصابة لأبي
 بكر محمد بن ع من حو. في سنو سنة ٣٨٣ وها حدثت في مجلس الصحاب بن عبد نور
 سنو سنة ٣١٥، ولان العرب بن عتوب (الرجع ورقه ٢٠٩ من (أندب))

موسى لعلوى، حين قرأه به لأصاب لركيه، وعدته لديه لأصاب بقويه، واستطاع معه شغيب مدوحة كركه، واحتض عمده بوش خرمه انوكسده، فعده حبح والنقابه وأمره بتقوى الله...».

وفي فاتحة هذا الديوان مرقية حبيبه يرثيها مرنسي هـ خليفة اعدده سنة اموي
 «سنة ٤٢٢ هـ». وذكر حقيقته له وهنم يهنو معه به، ثم يصفه بصفات وشتى
 ومودة لم. «وهذا كان بعد يدعى رهب بني عيسى» (١)، وهنسى في أيضاً من
 حبيبه بفاتمة توليه خلافة عند أحد ائمه هـ، وكان مرنسي أول من دعه.

ولهذه العلاقات وثقة واخوتة لم يره في مرتبة لم يصح الاحتفاء، كما كثير
لرفقة هم شدة لا تصح به، يأنسون في غيب الامور برأيه، ويعملون مع حافط
سرهم لأمن، ومشيروهم لمصالح، ومعتبرهم لمصالح في أكثر مشائهم وعقائهم امورهم
من الملوك والوزراء وكافة عمال الدولة وعمال الناس.

فلا عربة أن يكون دار برقي (٢) اسع وخصخص شخصاً إلى سوك
وأوراء عند نمرود عن ويكي هم اسلاء على أثر نفس الحادثة في ذلك
المصير وما أكثرها!

فحدثنا اسرار بن سريون حدثنا جلال بن دوية في دار المرتضى - بدمشق - بعد أن
تعرفت قنوب خمد عنه فشعرو بهو حتى صفر منك إلى نعل ولده وجرمه وماضي من
شبهه وآله ودونه وفرش دارة إلى « بيت عربي » ، وذلك على أثر استنار بورير
أبي لهسم [من مأكولا] ، ثم حرب مكاتب بن أعصكر وخليفة في مائة، وكان
لوصفه في عرص مطب هوأ هو شريف المرتضى وحدث في (سنة ٤٢٤) (٣)

مگر محض وہ بنائیں جسے دل استعداد و فرسوس المرضی بہ حصہ رسد دے

عليه السلام

(١) راجع ديل تجارب الامم لاني شجاع ط. مصر ص ٢٠٧.

(٢) الوزر (بفتح) المدحأ.

(۳) النظم لابين الجوري ۷/ ۷۲-۷۴.

وأن يقول هو من أراد منكم ثوبة فبث ثوبه وقر في معشيه، ومن أراد منكم
جده لسلطان يستجده مع صاحب يده، ومن أراد لأشرف عن سد كان من
على نفسه ثلاثة رء (١) وحدث في سنة ٤٢٥

ويروي في تاريخ يصف (٢) في ربيع الآخر سنة ٤٢٦ نقل أنوف من اس
ماكولا لورير بعد أن قص عنه وسنه في "مريض" في دار الملكة فرص وسس
منه، وأسل خبثه في معنى أخيه وصي نفسه في عذائه من كولا، وفي هو
يعرف أمواله، فدفع عنه خبثه، ثم جاءه شعوا على حث أدوية وقلوب ب يده
لأحمد وراث، وخرج من يده، وفيه وث. قد كلف عكسي الطروح على
هذه الصورة، أمهولي ثلاثة رء حتى حد حرمي وودى وأهصبي، فدوا لأفص،
ويعوه رآخه في صدره فبده يده، وخرن في كفه، وسنه من ملك الخوسي
وحووم، وكاب امريض ورسى وأدورن عنه سث، ومشتريه في حورن في كجرح
كف فعل في امرة لأول، فدوا سس الأمر كك ب واحد ب موضع قد دهب،
وخرن أعتدل جسمهم في م حورن ب رء ب، ورب أسس على أصعب حقه،
فجرح اسث نصف سس في رقي أعص، فبرن في دجنه، وقعد في سمرية فيها
بعض حوشيه قد فوه تقدرأه فيها، وهصبي سث مسر في "دار مريض" وبعث
حرمة إلى دار خبثه، وهب أحمد ب ر سكه ووب ودهج وريو فيها حقه،
فكاتب الحقه بخر ب ر وبعث م جميع من ذلك لا

فلا بد أن يقبض مريض من حرء دث كثر من الأدنى من رشاس سث
خودث ومنظرد دث نقل حتى قبل سده مه وسعداء، وأهصب مه مصاحول،
وقد خر عنهم دث أحداً ارتبب لخبثه وأبهر قبه لا بد ح سث فيه لعرص شبه
قد لا يكون ه أصل.

فيحدثنا التاريخ: أن لورير أن سسم لعرو (٣) مع الأما را وامونين لبحلقو

(١) التظلم ٧٩/٨. (٢) التظلم ج ٨ - حوادث سنة ٤٢٧.

(٣) عم ب سسم جسر من على من عيس شوق سنة ٤٢٨ و ر عثرف الدولة بعد دي علي
الرحجي. (تظلم ٣٢/٨)

لمشرف بدوة سوجي، وكنت مشرف لبدة المرتضى وبصا خصبري أن الحسن
المرتضى وفاضل القصة أن حسن من أبي ثوبان، وجمعه من شهود والخصوة
وأخضع طائفة من القوم، فظن الخليفة أن التحالف بنة مدحولة في حقه، فبعث من
دارالخليفة من معارفه من يتبعوا، ويكره على المرتضى والمرتضى وفاضل القصة
حضورهم بلا رضا، واستدعوا من دار الخلافة، وسرحه، وصهر عمر خليفة على
الركوب، وتذكى ذلك إلى مشرف بدوة وسرع من به يعرف بسببه، فحب
عن ذلك، إذ أنه الفصل الخامسة هذا يتجلى عنه، فدرست برهان بسببه به
ذلك، ونهى الأمر، أن يحجب مشرف بدوة على يد غيره، ولا يقدح بحديثه (١)
وقد لانس الأمر عند هذا الحد من دارنا، وأصب بدو تحو مسكوف
إذال دالاسجوات أو بعثه من قد يصل إلى كذا من ذلك من مفسر، وانفس
والأقول؟

أما ما كتب يعصب المرتضى من فن بدعة ومرجعه، فليس ليس دالمر بسب
استقصاه، فحدثت به ريج عن مسكوف من مفسرين وأتبعهم بدور حسن . . .
والل دليل دالمر عن ولوكت، وكنو به جنوب على مرتضى فبدونه، وجره
ويستخرج حوله منه ما ضربت كنه بعض المصادر ولا يجد مسكوف مع بعض الناس وأب
حتى أحرق (إذا المرتضى) على صوره وقبع عوديه ونسب إلى دارنا (٢)
كأن حد قبل ذلك في حورث سنة ٤٢٢ لدار المرتضى بنب فخرج منها مردد
مرجعا، حتى جاد خبره من الآثار قدفعوا عنه وعن خبره وحرف إحد
سميريه على ثرفت كذا تحدثت بن نسبه وشبهه (٣)

وهكذا عند المرتضى توج في حصة ربح من ذلك واحد، وليس أنى دالمر
بها إلا رؤساء قوم وعشهم، هذا بد دلت راء الخنداء، ومعهب حلاء سنوك،
وأساء لذكوب اسعصال السلطة، واحتل لأمر وأحد السرىء بدب سىء، ومقصص
هبة بسط، لتريظه في أمور الرعة، وبمات أرباب التمكنة وولاه الأمور الدواب

للمحصنة، ورتعت مرفقة بين من قلوب المؤمنين، فلا محاسن ولا محاسن، ولا أمر
هنا حسنة ذلك يحظر عظيم وشرف عظيم.

ومع كل هذا فقد كان المرتضى - رحمه الله - في ذلك العصر اشجع الناس
واشعب، وهذه النصب لا يخفى من طرف ودعة مع صدقته ومعارفته، لا يخرج عن
حدود حشمة ومسائل الآداب، فقد طبع يوماً من روميه فرقي بطر (١) - عرفة
تبع شريك بعده وهو تصدحه فتان - قدب ركابك، وشركي قصيدته حتى وهو

سرى معرته عيس مسجع الزكوة
عنى عذب حرج من ماء عذب
ولا ورب ماء ولا رعب العشا
قد مره نره م سه محبت وحببت وشريت، أشربك إلى ناس
المرتضى التي منها (٣):

يا حبيبي من دؤبه فليس
عدي نذكره نظري
وحد السوم من حموي فاني

في التصابي رياضة الأخلاق
واسقياني دمي بكأس دهاق
فدعيت الكرى على العشا

معاشرته وأصحابه:

كان بشريف المرتضى بعض م اولى من شرف أعمه وأحب، وما غلبه من
ركته اصعب والآداب، مع عزة النفس ووقرة المال، وحب الخصب، وسموالته وحسن

١ - بطر لقب في روميه عبد الوحد بن محمد بن يحيى من بوب شعر، وكان سكن روميه
مدحج، توفي في حدود (١١٣٩) (سنة ٨١٤٤) (سنة ١٣٤٨)

٢ - راجع معجم الأدباء - بوب ح ١٣ رحمه المرتضى في هذا الباب ورواه بصحيفات

(٣) أول القصيدة

مرأيتي عيناك سوه عراق
أخبر القصيد د ذكر سلاي
وهي قصيدة حه في واحد ورعب من سلاي
سيدالقطر وهي مثبته في هذا الديوان

للكافة، أصدقاء كثير منهم من أهل العلم والأدب، ولقص ولشرف من لا يمكن
إلزام على ذكرهم جميعاً، وسبكي معرض أساء قسم من ورد ذكرهم في اديون
من عتية لقوم ورؤسئهم، تركين لتعيق عيهم، ولإسهاب في سرح أحوالهم، لأن
دلت لايسب هذه المرحه لموجزه، ولأن أكثرهم، بما أن يكون مشهوراً، أود كرت
مرجه بطات اديون، وهذا أهم من ورد ذكرهم في اديون

فمن الخلفاء: المذبح لأمراءه، ويدر وسته المذبح بأمرالله، ثم ابته ذخيرة الدين
أولعاس محمد بن القائم بأمرالله.

وكان المرتضى قد عاصر من الخلفاء أربعة هم المنصور وكان خلافته مئذنة ٣٣٤ إلى
٣٦٣ وكان عمر الشريف المرتضى حين وفاة المنصور ثمانية أعوام، لم يرد
ذكره في اديون، ثم في خلافة المنصور في سنة ٣٨١ حبس فيها بعدد إلى «سنة
٤٢٢» إذ وليه به المذبح وهو شاف، والمنصور في سنة في الخلافة «سنة ٤٢٢»
وتعمره بوجه ولده بدر قصدة في أول هذا اديون مرت في إشارة إليه وكان هذا
الحقيقه قائم. آخر من عاصره المرتضى، حيث توفي المرتضى سنة ٤٣٦ توفي لقدم
إلى سنة ٤٦٧

أما الملوك سوارد ذكرهم، منهم به اديون سوي وأدوه شرف لدولة،
وسيطر لدولة، وركن اديون حلال لدولة، ثم ملكت نو كبحر المررب بن سلطان
الدولة بن بهاء الدولة.

ومن الوزراء: الوزير أبو عبد محمد بن حنف، ووزير أبو علي النرجحي، والوزير
أبو علي الحسن بن حمد، والوزير أبو سعد بن عبد الرحمن، والوزير أبو الفتح (كد في
الديون وأعله بن درمت وزير المذبح) والوزير أبو الفتح محمد بن جعفر بن محمد بن
والوزير أبو طاب محمد بن أيوب بن سلمان العددي، والوزير أبو منصور بهرم بن
مافنة وزير الملك أبي كاليحار وغيرهم.

ومن الفقهاء: ولده الشريف أبو أحمد الموسوي، ووجه لشريف أحمد بن الحسن
لأصغر، وأخوه لشريف أبو الحسن محمد برصی، وشريف أبو علي عمر بن محمد بن
عمر لعوي، والشريف يعقوب الشيخ أبو الحسن الربيعي، والشريف أبو الحسن بن

٢٠- الفقيه أبو الفرج يعقوب بن إبراهيم السبكي.

مؤلفاته:

أول من فهرس مؤلفات الشريف المرتضى هو تلميذه محمد بن محمد بن ضروري، حسب قدمه مئة سنة حتى كتب أن سنده مسموع لأخوه منه، وأخوه في شعبان سنة

٤١٦

ثم ذكر حاشاً من مؤلفاته تلميذه لأخيه الشيخ أبو جعفر القوسي في كتاب الفهرست ص ٩٨ والباحث في رجاله ص ٢٦١ وأن شهرنوب في معالم العلماء ص ٦٩، كما أورع الشيخ أبو مارك شهر بن سنان أضاف الشريف المرتضى وبعض نقص عنها في موسوعة الكبرى «الدرية بن سنان» (نسخة).

ويلاحظ أن كثيراً من الأسماء وجدت في بعض درجته أو محضه ومعه بعض المعبر، مما أدى إلى الاشتباه عند الباحثين لأن المرتضى كتب أن بعض الرسائل أو لم يسل للمذكورة في قائمة مؤلفاته هي جزء من كتبه أفردت بعض المصنفين فيها اسمها أنها مستقلة كتبت برأسها.

ومن في هذا كتاب دعوى أن مجمع آثار الشريف المرتضى مع التوبة في مديرم لتبويه عنه من الملاحظات على كلام من سبق، وهذه بذكره هو موضوعها وعدد طبعاتها لو تكررت.

١- «الطبايع من راحة الأحاد»، طبع بمكة سنة ١٤٠٥ في المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٢- «نظام بقاء من».

٣- «أخوة المسائل العربية»، أربع عشرة جزء طبع بمكة سنة ١٤٠٥ في المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٤- «أخوة مسائل متفرقة من الحديث وغيره» طبع بمكة سنة ١٤٠٥ في المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٥- «أحكام أهل الآخرة»، طبع بديران على المحرسة ١٣١٩ هـ مش «أعمال

المرتضى»، وطبع في مطبع سنة ١٣٨٦ ضمن مجموعة رسائل الشريف المرتضى
تحقيق السيد أحمد حسني. وطبع في سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل
شريف المرتضى

٦ «لا عرض على من ثبت حدود لأحسام»، طبع في سنة ١٤٠٥ ضمن
مجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى

٧ «أقارب لعرب في جاهلية»، طبع في سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من
رسائل الشريف المرتضى.

٨ «لا نصار»، وسماه القومسي وابن شهر آشوب «لا يرداء في لقع»،
طبع ضمن مجموع إصفهية سنة ١٢٧٦ ومعه رد على المحرر سنة ١٣١٥، وطبع في مطبع سنة
١٣٩١ وفي قم بالأوقاف على الطبعة الأخيرة

٩ «أعد أشرف من إصفاء وقدر»، وأعد أشرف من الخبر ولقدرة، و«يقاط
أشرف»، طبع في طهران سنة ١٣٥٠ وفي المطبع سنة ١٩٣٥، وطبع في سنة
١٤٠٥ ضمن مجموعة ثلثة من رسائل الشريف المرتضى.

١٠ «أبرق»، وسماه القومسي وابن شهر آشوب «برموق في وصف البروق»

١١ «تتبع الأبيات التي نكتة عن ابن حنبل في ثواب من في القمسي»

١٢ «نكتة نوع لأعرض من جمع في رسالة لسيد بوري».

١٣ «تفسير الآيات المتشابهة في الحرب»، طبع في سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة

الأولى من رسائل الشريف المرتضى

١٤ «تفسيرية حسن على بن زيد وعملوا الصالحات جـ»، وهو من قصص

نكتة إمامي المرتضى وأفراد

١٥ «تفسيرية حسن بن زيد في ما حرمه نكتة»، وهو من قصص نكتة إمامي

المرتضى وأفراد.

١٦ «تفسير خطبة اشعشقيه»، طبع في سنة ١٤٠٥ ضمن مجموعة ثلثة من

رسائل الشريف المرتضى.

١٧ «تفسير القرآن الكريم»، بحرمه سورة مـ حـ و ١٢٥ ية من بداهة سورة

لنقرة.

- ١٨- «تفسير قصصه لسيد خميري» لثنية المعروفة «القصيدة المدهية» طبع مصر سنة ١٣١٣، وطبع بيروت سنة ١٩٧٠م بتحقيق الأستاذ محمد الخطيب.
- ١٩- «تفسير القصيدة الميمية من شعره».
- ٢٠- «تفصيل الأئمة على الملائكة»، مسرح من تكملة أماني المرتضى، طبع بالسيف سنة ١٣٨٦ ضمن مجموعة رسائل الشريف المرتضى بتحقيق السيد محمد حسني، وطبع رقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة لثنية من رسائل الشريف المرتضى.
- ٢١- «مرتب لأصول» به نصوع بعنوان «مقدمة في الأصول لأعتددية».
- ٢٢- «نكتة العروة ودرر»، وهو مقرر عنه بكتبه أماني المرتضى، طبع بالدهرة مع لأصل بتحقيق لأستاذ محمد بن محمد بن مرهم.
- ٢٣- «سيرة الأئمة»، طبع في إيران على حجر وفي السيف سنة ١٣٥٢ و١٣٨٠، وعلى الأحمر طبع بالأوقاف مكرراً.
- ٢٤- «حسن العمل والعمل»، طبع بالسيف سنة ١٣٨٦ بتحقيق السيد محمد حسني وسنة ١٣٨٦ بتحقيق المحامي رشيد صدر، وطبع رقم سنة ١٤١٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ٢٥- «أحوال عن حجاب في حجاب العذارى»، طبع رقم سنة ١٤٠٥ ضمن مجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ٢٦- «أحوال كراحي في فساد العدد»، لعله لدي سيدكر بعنوان «العرش في قصر الرؤية».
- ٢٧- «أحوال منحه في قدم العالم من أقوال المنحفين».
- ٢٨- «أحوال الولاية من جهة الظالمين».
- ٢٩- «أحوال وخفايا» طبع رقم سنة ١٤٠٥ ضمن مجموعة لثنية من رسائل الشريف المرتضى.
- ٣٠- «حكماء في تة: ومسحوا رؤسكم»، طبع رقم سنة ١٤٠٥ ضمن مجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

٣١- «الخطبة المقصدة».

٣٢- «الخلاف في اصول الفقه».

٣٣- «ديوان شعره»، طبع رندهره في ثلاث مجلدات سنة ١٩٥٨ م بتحقيق

انعامي رشيد ص ٤٠.

٣٤- «الذخيرة»، وسمي على صفة نسخة مخطوطة منه «دخيرة العالم وبصيرة

المعتم»، وهو هذا الكتاب.

٣٥- «انديده در اصول الفقه»، صبع بصهره في حزين نحمق الدكتور

اولم سم كجى

٣٦- «رد على اصحاب العدد» صبع سنة ١٤٠٥ ضمن مجموعه لاوى من

مجلدات اشرف المرتضى، وبعده من سنة في بصهره انعامي رشيد ص ٤٠.

٣٧- «رد على جنى» على بصهره في عرصه من امواله في حدوث

الأجسام».

٣٨- «رد على جنى من عدد بصهره» - هي

٣٩- «رد على جنى من عدد بصهره في منه سمه طبعه المعك»، وفي

بعض المصادر «طبعة المسلمين».

٤٠- «ترجمه نه هره في عرصه» وفي بعض مصادر «الآيات

الباهرة»، صبع سنة ١٤٠٥ ضمن مجموعه سمه من مجلدات الشريف

مرتضى

٤١- «رد على لاوه»، طبع على عرصه برب سنة ١٣٠١ مع مختصره بشيخ

عيسى المختص «ق»، وصبع في برب موخر في رعه آخره

٤٢- «شرح مسائل الخلاف».

٤٣- «سهب في نسب و نسب»، صبع نصعه جوبت سنة ١٣٠٢.

٤٤- «صف حرد»، طبع بصهره سنة ١٣٧٤. وصبع بعدد سنة ١٩٥٧ م

بمجلس كجى صلاح صحى و رندهره سنة ١٣٨١ بنظم الاستد حسن كجى

بصهره

٤٥- (عدم خطئه العمل بحراواحد)، طبع رقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٤٦- «عدم وجوب غسل ارجل في الصلوة»، طبع رقم سنة ١٤٠٥ ضمن مجموعة اثنتي عشرة من رسائل الشريف المرتضى.

٤٧- «علة امتناع عي من محاربة لعاصيين»، طبع رقم سنة ١٤٠٥ ضمن مجموعة اثنتي عشرة من رسائل الشريف المرتضى.

٤٨- «عدم جدالات أهل بيت عليه السلام»، طبع رقم سنة ١٤٠٥ ضمن مجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٤٩- «علة ممانعة على عبه السلام»، طبع رقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة لثنتي عشرة من رسائل الشريف المرتضى.

٥٠- «العمل مع لسلطان»، طبع رقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة لثنتي عشرة من رسائل الشريف المرتضى، وهو المذكور بعنوان «حور لولايه من جهة لظلمين».

٥١- «عمر عمراند ودر زمانه اند»، وهو المعروف بـ «مدلى المرتضى»، طبع على الحجر في الرب سنة ١٢٧٣، وطبع مرة مرة سنة ١٣٢٥ وعينها بالافست في هم سنة ١٤٠٣، وطبع بالماهرة سنة ١٩٥٤ تحقيق لاسد محمد بوالعصل ابراهيم، وعينها طبع بالافست في ايران ويروت مكرراً.

٥٢- «لمرضى في فصرارؤية وبطال عوب بالعدد»، وسماه بعض «مختصر لمرائى .» أو «معى ارؤية .» أو «معى الرويه .»

٥٣- «لفقه الملكى».

٥٤- «قول لى به مؤمن خير من عمه»، طبع رقم سنة ١٤٠٥ ضمن مجموعة لثالثي عشرة من رسائل الشريف المرتضى.

٥٥- «لكلام على من يعلق بعبه نعالى وقد كرمه لى آدم»

٥٦- «ما تفرد به الامامية».

٥٧- «مجموعة في فوب من علم الكلام»، طبع بعد ا لسنة ١٩٥٥ في مدينة

بائنس لمخطوطات بتحقيق لشيخ محمد حسن لى، وعينها من حله مسائله

الموصوفة بالمفردات في علم الكلام.

٥٨. «معكم وانتباه»، ذكره ابن شهر آشوب وسببه في الشريف المرتضى

مخدوشة، طبع في إيران على الحجر.

٥٩. «مسائل آيات».

٦٠. «مسائل أهل مصر الاولى»، خمس مسائل.

٦١. «مسائل أهل مصر الثانية»، سبع مسائل.

٦٢. «مسائل بداريات»، أربع وعشرون مسألة.

٦٣. «المسائل السادسة»، عشرة مسائل، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن مجموعة

الاولى من رسائل الشريف المرتضى.

٦٤. «لمسائل المحررية».

٦٥. «المسائل الخلية الاولى»، ثلاث مسائل.

٦٦. «لمسائل خلية ثانية»، ثلاث مسائل.

٦٧. «المسائل خلية اثنان»، ثلاثون مسألة.

٦٨. «مسائل الخلاف في الفقه»، لم يشته.

٦٩. «المسائل لدمشقية»، وهي ثلاثون مسألة وتسمى «المسائل لدمشقية».

٧٠. «المسائل لارامية»، خمس عشرة مسألة، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن

مجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى.

٧١. «المسائل الرسمية الاولى»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن مجموعة لثانية من

رسائل الشريف المرتضى.

٧٢. «المسائل الرسمية لثانية»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥.

٧٣. «المسائل الرمليات»، سبع مسائل.

٧٤. «المسائل السالرية»، والظاهره انها الواردة في بعض المصادر بعنوان «أخوة

المسائل الدبلوماسية».

٧٥. «المسائل الصيدائية».

٧٦. «المسائل الطيرية»، مائتان وسبع مسألة وطعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن

المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى، وهي فيها احدى عشرة مسألة.

٧٧- «المسائل الطرابلسية الاولى»، سبع عشرة مسألة.

٧٨- «المسائل انطرابلسية اثنية»، عشرة مسائل وطبعت بم سنة ١٤٠٥ ضمن

المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى، وهي فيها اثنا عشرة مسألة.

٧٩- «المسائل الطرابلسية اثنية»، خمس وعشرون مسألة وطبعت بم سنة

١٤٠٥ ضمن مجموعة لاوى من رسائل الشريف المرتضى، وهي فيها ثلاث وعشرون مسألة.

٨٠- «المسائل لطوسية»، وبقا لها «المسائل الرميكية»، وهي خمس مسائل

٨١- «المسائل المحمدية»، خمس مسائل.

٨٢- «مسائل مفردات»، نحو مائة مسألة من فروع شتى

٨٣- «مفردات من اصول الفقه».

٨٤- «المسائل لموصيات لاوى».

٨٥- «المسائل الموصلية اثنية»، سبع مسائل وطبعت بم سنة ١٤٠٥ ضمن

المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى

٨٦- «المسائل الموصلية الثالثة»، مئة وعشرة مسائل وطبعت بم سنة ١٤٠٥

ضمن مجموعة لاوى من رسائل الشريف المرتضى

٨٧- «مسائل الميافرقية»، وهي مائة مسألة كما في فهرس البصري وفي بعض

الفهارس خمس وستون مسألة، طبعت بم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من

رسائل الشريف المرتضى، وهي فيها خمس وستون مسألة.

٨٨- «المسائل الناصرية في اعمه»، طبعت ضمن الخوامع لفقهية سنة ١٣٧٤.

وهي غير «المسائل العشقية».

٨٩- «المسائل الوسطية»، مائة مسألة.

٩٠- «مسألة في الاجماع»، طبعت بم سنة ١٤٠٥ ضمن مجموعة اثنية من

رسائل الشريف المرتضى.

٩١- «مسألة في الازادة».

۹۲- «مسألة في رث الأولاد» طبع رقم سنة ۱۴۰۵ ضمن مجموعة الثالثة من رسائل الشریف المرتضیٰ.

۹۳- «مسألة في الاستثناء» طبع رقم سنة ۱۴۰۵ ضمن مجموعة ثلثه من رسائل الشریف المرتضیٰ.

۹۴- «مسألة في سبلام المحرر» طبع رقم سنة ۱۴۰۵ ضمن مجموعة اشاعة من رسائل الشریف المرتضیٰ.

۹۵- «مسألة في لا عرص على أصحاب الهدى»

۹۶- «مسألة في الامامة»، في دليل الصفات.

۹۷- «مسألة في التأكيد».

۹۸- «مسألة في بورد الأدلة» طبع رقم سنة ۱۴۰۵ ضمن مجموعة لثمة من رسائل الشریف المرتضیٰ.

۹۹- «مسألة في التوبة».

۱۰۰- «مسألة في الحسن وبيع الهدى» طبع رقم سنة ۱۴۰۵ ضمن المجموعة

الثالثة من رسائل الشریف المرتضیٰ.

۱۰۱- «مسألة في حق و أعمال» طبع رقم سنة ۱۴۰۵ ضمن المجموعة الثالثة

من رسائل الشریف المرتضیٰ.

۱۰۲- «مسألة في دليل خطابات» لعلها مجده مع «مسألة في الامامة».

۱۰۳- «مسألة في لرد على المحميين» طبع رقم سنة ۱۴۰۵ ضمن مجموعة

الثانية من رسائل الشریف المرتضیٰ.

۱۰۴- «مسألة في عصمة» في تكملة أم لي مرتضیٰ «مسألة في عصمة الأنبياء»

لعلها هي هذه وأوردت طبع رقم سنة ۱۴۰۵ في المجموعة لثالثة من رسائل الشریف المرتضیٰ

۱۰۵- «مسألة في قل سلطان» كذا في بعض انهدرس ولطهر أم رسالته في

«جواز الولاية من قبل السلطان» فحرف.

۱۰۶- «مسألة في كونه تعالى عالماً».

١٠٧- «مسألة في المنة».

١٠٨- «مسألة في نور على لامة»، طبع رقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

١٠٩- «مسألة في سبب»، طبع رقم سنة ١٤٠٥ ضمن مجموعته الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١١٠- «مسألة في بني البروة»، يريد رؤية على معنى، طبع رقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

١١١- «مسألة في وجه السكر في لاس»، طبع رقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١١٢- «المصباح في اصول الفقه»، لم يتم.

١١٣- «مقدمة في اصول لاعتمادية»، طبع بعد د في المجموعة الثانية من فائس المخطوطات بتحقيق شيخ محمد حسن ل.

١١٤- «المصباح في العبة»، طبع بعد د في ميسه لاس مخطوطات رسالة علوم «مسألة وحيرة في العبة» عنها هي مفع، وضع رقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى «مسألة في العبة».

١١٥- «الملخص في الكلام»، لم يتم.

١١٦- «مطرحه خصوم وكعبة لاسدلا عبيد»، طبع رقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١١٧- «اسع من تفصيل ثلاثكة على لاس»، طبع بالتحقيق سنة ١٣٨٦ ضمن مجموعته رسائل الشريف المرتضى بتحقيق لاسد محمد الحسيني، وطبع رقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١١٨- «الموضح عن وجه اعتبار لمرآ»، ويسمى «كذب لصرفة».

١١٩- «البي الحكيم بعدم لدليل عنه»، طبع رقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١٢٠- «التقص على ابن حي في الحكاية والحكي».

وسلار من عبيد العرير».

ويقول عنه أنه قال عند وفاته:

بُن كَد حَطِّي عَاقِي عَن مَعَدِّي فَإِن رَحَائِي وَائِشِقِ حَلِيمِ
وَبَن كَب فِي رَد لِسِقَتِي وَلَتَمِي فَقِيرًا قَد أَمْسَ صِيغِ كَرِيمِ

وأما أُنِّي دار من دوره تَوَقَّعَ وَدَعَا هَا ثُمَّ بَعَثَ عَهَا؟ فهذا لا يمكن تعيينه، لأن الدور التي استوطنها المرتضى على ما نعلم هي أربعة.

أولها دار أبيه وهي التي في محله باب الحول في حاشيت لعربي من بعدد، كما أشهدنا إليه عند ذكر ولادته من هذه مقدمة.

ثانيها الدار التي نفع على انصرافه لبي حرقت على أثر فتح سنة ٤١٦.

ثالثها داره بدمرب حبل التي سكنها بعد أن حرقت داره التي على انصرافه سالفة الذكر وهذه لدار كان المرتضى مستوطنها سنة ٤٢٤.

رابعها: لدار أبي ساه على شاطئ دجلة، ولا يعرف أين موقع هذه دار الآن بالصد، كما لا نعلم هل سكن المرتضى عنده داراً لا عسى أن يكون تحقق ذلك في فرصة أخرى والله المعين.

عقب المرتضى:

قد مر من مهت في عمده الصالب (١): «عقب المرتضى من ابنه أبي جعفر محمد بن عبي المرتضى [و] من ولده، أبو الحسن علي بن الحسن الرضى بن محمد بن علي بن أبي جعفر [يعني محمد] بن عبي المرتضى، السنية، صاحب كتاب ديوان السب وغيره، أطلق قلمه ووضع سبانه حيث شاء، كما طعن في أن أبي ريد أنفدليس بقاء الموصل، وهو شيء تفرّد به ولم يذكره أحد موه من السنين وحدثني الشيخ النقيب روح الدين بن مئة الحسن (٢)، قال: قد لي الشيخ علم الذين المرتضى علي بن

(١) ط: محمد من ١٩٥-١٩٦، وقد عني من ١٩٤-١٩٣.

(٢) معه كسبه روح الدين بن مئة الحسن بن محمد بن السد حلال الدين بن أبي جعفر بن حسن

ولادة

فان حسن راء صاحب راء
وحي الأحدث بنصي العور

عقب على عقب المرتضى

٤٠ في كتاب أدب المرتضى (١)، أحب المرتضى وبه كده «أر محمد»
وكان حريصاً على تربية نفسه وكتبه في صحفه (كده بنون مؤلف الكتب) ثم
مكن على شيء من علمه لأنه قد ذكر في ترجمه العلامة (أر محمد) وقد ذكره ابن
حنبل بن أبي عمير في حدود ٤٤٣ وسمه بأحد الأسماء، بروج أبو محمد هـ
في حدود سنة ٤٤٣ وسمه بأحد الأسماء، بروج أبو محمد هـ
لأنه سمى به صاحب كتاب ديوانه

ثم يقول مؤلف الكتاب

قد صاحب عمده صاحب، وأحب المرتضى من به أبي محمد... (انتهى قول
صاحب أدب المرتضى).

أقول: رحما كتب الأنساب ومما أتت أشر بها مؤلف الكتاب ورغم أنه نقل
عنها وهي كتاب «العمدة بنحالب» - فمعه عبد المرتضى ولد أهدى الأسماء وأحمد بندي
ذكر صاحب العمدة هو أبو جعفر محمد وهذا نص قوله (في العمدة ص ١٩٢ من الطبعة
هذه وص ١٩٥ من طبعة المحقق).

وأعقب المرتضى من ابنه أبي جعفر محمد [ابن] من وبه أبو الفاسم سمى
[وهو] علي بن الحسن المرتضى بن محمد بن علي بن «أبي جعفر محمد بن علي المرتضى».
فمن أبرز علماء مؤلف هذه نسخة هذا الأسر

وأعقب لعل أنها حاءة مما ورد في الديوان من قوله. قول: يرثي ولدة الشريف
«أبي محمد فتاه» كما أجمع على ذلك مؤلف كتاب أدب المرتضى «ص ٧٢» من كتابه
نقوه - ورثاؤه لتعدد بروجته أم فتاه «أبي محمد» .. إلخ.

وأنت ترى أن «العتي» إذا أصبحت لا تطلق على لاس لصبي مطلقاً، فلا يعاد لاس

فلما أُورثه فتاه، بن عبد الله أو غيره، وقد جاء ذلك بصريح القرون وقعه البقرة. قال شعبي في قومه لعمري وقد كل سر من وائنة، ولا يخفى عليك ما جاء في امرئ الكريم من قوله يعني «ورثت من موسى لفته»، «فمن حورٍ ول هدة»، «امراة لغيري تراود فده»، «وول لفته»... «ولا تكرهو فبكم على لفته»... فليس المقصود بفتاه أنه كان ابن موسى عنه لسلامة وم يكن يوسف - لامرأة بغيري على التحقيق، كما لم يكن فتياه أيداه، ولا المراد بغيري بك - تكلم فصلاً بغيري فوبه سبحانه «وكنخوفن رذ أهيهن» والمراد من كل ذلك المصنوع أو الخدم كما عنه، جامع المفسرين.

فلا عكس ولا له هذه أن يستخرج من قوله في ديوان بني والده الشريف أبي محمد هدة، لأن روحته هي لفته، ولا أن أبو محمد هو بن ولين لفته «فتاه» جاء مصحفة عن «فته» مصبوبة عن حارة لافته فكأنه يريد أن يقول وقدمات فتاه ثم تنبع من امرئ لفته وبن بريح لفته هذا برأى من المرتضى عنه في القصيدة الشريفة التي يري بها والدة الشريف أبي محمد

لعمري لفته لا لفته - وحره
ومر حله من أن تحور لفته (١)
فمفوه وقد ذكره ابن حنكاب... وسمه أنه عبد الله الحسن ثم يرد ذلك
فهو، بروج أبو محمد هذا أعقب ومرة حري يسمه بالظهر مرتضى وذلك ما
عن تنقيب المعري أن لفته له بالقصيدة التي يري بها أن أحمد لموسوي - ولد
شريف - حيث يقول

حملاً بذى سف وصنى الأظهر...
مرتضى بالثلاثية أحلاف
قبل هذا الأظهر هو بن المرتضى - بالإضافة إلى ما سنده لأن حنكاب من أن
اسمه «الحسين» وكنته «أبو عبد الله» فصحيح لأن المرتضى هذا ثلاث كني
واسمها وبن، وهي أبو محمد وأبو عبد الله وسمه الحسن (على ما ذكره مؤلف أدب

(١) رجع بقصيدة من ٢٤٩ الحصة الأولى من هذا ديوان وقد ورد في «دب المرتضى» قسم

تحقيق الكتاب

وسا سحبت المطبوعة هذه على نسخة حقيقيين هما

١- نسخة مكتبة لاهوت برصه عنده السلامه مشهد مقدس (كند بحانه آستانه

قدس رضوي)، وهي برقم (٣٢٤٤)

كتب هذه نسخة علي بن كمال بن علي لاستر ديب، وأتمه كماله في يوم

سبت ٢٥ جمادى الاولى سنة ٨٩٢. وهي مقبولة من نسخة كتب محمد بن علي بن

هارون بن محمد لو []، وأتمه في يوم خمس ٢٦ شهر رجب سنة ٥٠٥.

النسخة بشكل عام نظيفه سريعة الخط، يكثر فيه التصحيحات والتحريرات

المعيرة للمعنى أحياناً، وفي كثير من أواخرها هناك بعض الأخطاء والزيادة في

القرأة، وأوراقها لا تزال ذهبت منها كتب بسبب الخراب فيه وعدم العناية اللازمة

عند التجميع

نرمز الى هذه النسخة بحرف (م).

٢- نسخة مكتبة مدرسة الآخوند همدان (كند بحانه عرب- مدرسة آخوند)، وهي

برقم (٤٦٣٥).

نسخة محرومة لأول وآخر، بمحمد أبي كتيبت في القرن الحادي عشر الهجري،

ويعبر عن حال خطها ووضوحه كثيرة حذف والسطح، وكان يسرع كان شديد

لمحالة فكان ينفذ في القرأة الخمس بل الأسطر.

نرمز الى هذه النسخة بحرف (ه).

علم تاريخهم الذي بحث عن أفعال الأشخاص ومولداتهم وموتهم دون النظر الى جهة بروة وتشاغل

(راجع وخيره البني وشرحها لمحمد علي المرعشي وغيرها من معجمات هذا العلم) والله المستعان.

يكاد يعتقد أن نسختين المذكورتين كتبتا من أصل واحد وترجعان إلى أصل واحد، وهما شركاان في كثير من الأخطاء والتصحيحات والألغام في بعض الكلمات، بالإضافة إلى الأخطاء الخدثة بسبب عدم معرفه اساسها عما في الكتاب من لوجهة معلومة.

ومن بعد مقدمة الكتاب بالنسختين ومن تسر من الدقة في عباراته، فومما كثيراً من اقاطه وحده مع الإشارة في تعالين إلى ما في الأصبين من التشويه والتصحيح، ومبب أخطاء مهند في صحيحه مع انبهي بأنهم أخطاء، وألفت نظر لدرى الكريم في بقطه «كدا» على أن يهدي إلى ما هو لصحيح ونسب على ذلك.

ونصراً في عجمة الكتب وعدم معرفتهما بالاصوب لعربي، فقد خلطوا خلطاً شديداً بين صميري التذكير والتأنيث «ي ـ ب»، فكانت أخطاءاً حمة مذكراً ومن حمه لتأنيث ومؤنث ومن حمه لتذكير، فربأب تقوم الألفاظ من هذه الجهة مع اهمال الإشارة إليها لئلا يكثر التعديق لمستعبيه عنها على الكتب

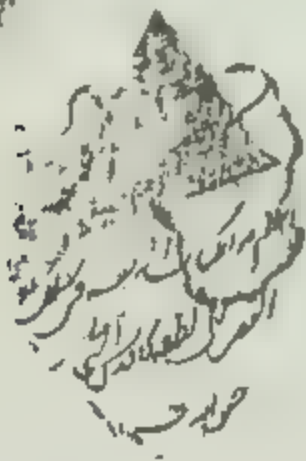
فلم يدرى ان الله تعالى
 ارحم الراحمين
 بكتابه

كتاب

في حبه العالم بعينه المعلم وهو من تكملة كتاب المختص
 في اصول الدين من اهل البيت ع
 سراجنا في العلم نوره العطاء والنقيا
 سيد المرتضى علم الهدى في المحمدية
 ابي القاسم علي بن الحسين المولى

في حبه
 بالله

هذا الكتاب من كتب
 مكتبة آية الله العظمى
 في حبه العالم بعينه
 في حبه العالم بعينه



کتاب

كتاب الزخيرة و تراجم
 معجمه المذكر الجبار
 في الناسم بل استظار
 فاعبده واما الالبصار
 ربنا غفر وارحمنا
 محمد و آله و اوصيائه
 علي

بسم الله الرحمن الرحيم الحق مدبر العالمين وعلى الله تعالى
 مرجع الحساب **محمداً** والظاهر من علمهما
 ما دل على شأني فعل على سبيل المباشرة من وجوب نفع ذلك بحسب فعلها وأحوالها
 لما يتوخا المتولد من غير أن يدل فيها دليل المدح والذم الذي يتناهى أيضاً في المباشرة فام
 في المتولد ما في الظلم والكذب من كماله في استحقاق الذم لكونه إلا للمتلدين ولا صان
 الذي يستحق به الشكر لا عمله للأصوله تستبدل لأعمال المتولدة منها بغيره الخ
 باقي المباشرة منها أن يقع بحسب قدرنا وهذا الوليد لا يوجب اعتقالي ابتداء في المباشرة لأنه مبني
 على عالم مقدم العلم به فمما المتولد أضافه على ما تقدم العلم به ومنه ما أن لا يفكر
 المتولد بغيره كسب الأسباب ولهذا تحصل الحركة فينا بحسب الوضع فلا اعتقاد والصوره بحسب الوضع
 فلو لم يكن من فعلها ما وقع بحسب أسبابها كقول العبد لا يعتد بغيره عما كان
 من فلا فعل المبتدئ فالأبوع بحسب القدر والسبب كاللحم لا أن وجهه فعل المدلول به
 ارتفاع الوليد ليس ينظر لنا التقدير وجه الوليد مع أولنا فلهذا لا ومنه ما
 إذا جاز من ليس هذا فلا بد من وجه النالين فلا وجه لوجه وجهه لولم يكن مثله
 عن المجامع لا أن لو كان من فعله عال أو فعلنا ابتداء الجاز أن الفعل ومنه ما
 أن العنود بالسكين الحمازة على الجسم الشفيف والرفيق لا بد أن يقطع وهو حقه
 ويؤله أن كان حيا فلو لم يكن النطق متولداً أو كالم الجاز أن لا يقع على ما قلناه
 بقطعنا على قولنا في المتولد بان من شأن القادر فمما المتولد
 تتم في المتولد من غير شرط القادر أن يقدّر على الفعل على أن لا يقع
 كونه قادر إلا أن لا فعل ولا ذكر كما أن فيها ما لا أصل له وينتقص
 كونه عليه وليس له ما لا يعتد بان القول بالمتولد
 كونه عليه وليس له ما لا يعتد بان القول بالمتولد

الخلق النظر المتصفح والشامل متوقفا على افا قد كنيته ذلك ارحناه بان كان كنيته
 من جهة نصبه بل ينظر في طريق النظر المتصفح المتبدي بطرح الاله او الزمنية
 للباطل بزيته التي المشبهة للكلوب بالصدق بما لا يراها من طرفه ويتصفح في نفسه
 احواله غير ما بل الى ان يكون الحق حيا حيا دون حاجته حتى يكون معه الى جهة وانما
 الى اخرى بعد العلم الذي ينظر في بنية فكره وان يكون هذا استغناء عن
 العلم لما اترجم علينا في حين وموت رجاء وموت من اواله هذا الكتاب
 واداء جميع تفاوت ظاهر لاننا ذكره على غاية الاختصار الشديد والبسط والشرح نحو
 ان ما ادرجه والعذر في ذلك اننا بدانا باملاء السنية فيه لا اختصار السنية بغيرها
 علما ان كاسيناه وكما مستقفا بكوننا في كتاب المختص فلما قد قام املنا المختص
 لعوازل الزمان التي لا تملك تغيير السنية في كتابنا هذا وزدنا في بطنه سورة واداء
 جميع ما خرج من الكتاب المختص جعلنا السنية التي كان لهذا الكتاب وجرى كل الكلام
 في جميع ابواب كاصول مستوفي مستقيم وعن محمد الله تعالى ما وفقه وتقدم سورة وسنة
 سنة لكل كلمة ان يجعله خالصا لقراءة يوقنا من عقابه ان على ما شاء فغير صلوة على
 خير من خلقه محمد الله الخاتم وسلام وهو حيا ونعم الوكيل نعم المولى ونعم
 النصير فواك ربنا والحمد لله اسبق الطائر من الكتاب يوم السبت في تمام العشر من شهر ربيع
 في تاريخ سنة اثنى وتسعين ١٢٤٧ وقد كان تاريخ احوال العترة التي كنيته

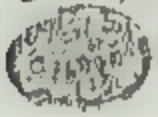
هذا الكتاب الذي كتبه
 في شهر ربيع الثاني
 سنة اثنى وتسعين
 في تاريخ سنة اثنى
 وتسعين ١٢٤٧
 وقد كان تاريخ
 احوال العترة التي
 كنيته

بسم الله تعالى
 هذا كتاب في الدلائل واصول الدين
 للسيد المرتضى والعلامة كاتبة الشيخ بالذخيرة
 وهو كتاب جليل مشهور في سنة ١٢٤٥

لو لم يكن متولدا من الجواهر لانه لو كان من فعله تعالى او فعلنا اجزا
 لما اذن لا فعله وهذا ان المعتمد بالسكن الحادة على الجسم الجيب
 والوفيق لا بد ان يقطعه وخرقه ويؤله ان كان حيا طولي كذا
 متولدا او لا له الجواز ان لا يقع على ما تقدم ذكره وليس لهم ان يعطوا
 على قولنا في التولد بان من شأن القادر في التولد ان يقدر على تركه و
 هذا لا يتم في التولد وذلك من شرط القادر ان يقدر على ان لا
 يفعله والترك شرط في كونه قادرا لان في الاضال سلا تترك له كما ان
 فيها ما لا استدله ويتحقق ما ذكره بالقدر تعالى لان
 عليه وليس لهم ان يعترضوا بان الله بالمولد يتفقد
 القدرة الواحدة لا يفعل بها مبرها
 الواحد لا جزءا واحدا اذا
 واحد اثنان اجزاء
 بعد

هذا المجلد في علم الكلام
 للسيد المرتضى

بسم الله تعالى
 من عوارض التفرغ
 محمد باقر بن محمد باقر
 القمي



من كتب بحمد الله
 في سنة ١٢٣٥ هـ

ان يعلم الناس ان كل ما يطلب به العلم هو العلم به
 يقتضي ضرورة ما اشتهر ان يعرفه كل واحد منكم
 ومن شرط العلم به ان يعلم من شأنا به بالحق والعدل
 فذلك ان لا يكون فيه وجه فيه ظاهر وما غيب من وجه
 كونه مفصلة وحيث ان شرط في طائفة ويطلب العلم به
 يكون مفصلة وان لم يعلم هذا الشرط في طائفة لما كان
 انفسه ومن الشرط ان لا يكون عالما بان ما طلبه لا يقع الا بفعل
 عنوان ينشأ التقابل الى ان لا يكون ليس بهم او فذلك العقل والادراك
 وهذا ان كان ذلك يقع فعلا وهذا ان كان ان يقع بالشرع
 كان مفصلة وليس يقتضي العقل وقد بينا ان ندور على ان
 جعل ما تعلم انه مفصلة لا يحالنا وانما حصر ذلك على سبيل الانظمة
 وان في سبيلها ولطفها ولهذا حصرنا الاستعداد لمن ينشأ
 على الايمان والمراسل والمذاهب الحرة ولا شبهة في ان ذلك عند
 العلماء لا يستلزم اجابة له ويتقسم ما يتناول العلم الى نوعين
 فتقدم العلم به وحيث فنشأ العلم به نحو انما العلم به
 على ان يكون له وسلا عليه والى فاما ان يده في العقل
 والتعريف لا طلب ما يتناول العلم به فالتعريف لا يعلم به
 فنشأ من ذلك العلم به وهو على نوعين احدهما ان يكون
 فان نحو علمنا وجهه بل ان يكون لطيفا في ان ينفذ فيقسم



كتاب

دخيرة النعم ونصيره المعلم وهو من سمة كتاب الملخص
في أصول الدين من إهداء السيد لأجل الأفاضل الأعلام
قدوة العلماء والفقهاء السادة المرتضى
علم الهدى ذي الجدين أبي القاسم

علي بن الحسين

رضي الله عنه

بالحسبي

والله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيد المرسلين، محمد وآله
القاهرين، وسلم سميعاً.

باب

(في أننا نفعل على سبيل التوليد)

مرادنا على أنه نفعل على سبيل مباشرة من وجوب وقوع ذلك حسب
دواعي وأحوالنا في متولد، فيجب أن يدل فيها.
وذلك المدح والثناء الذي سببه أنصاف في المباشرة فأنه في المتولد، فإن
طيم ونكذب. وهو لأصل في استحقاقه. لا يكون لا بموت، لا بموت،
والإحسان الذي يستحق به شكر لا يفعله إلا المتولد.
ونستد لافعل المتولدة من طريق لا بعده (١) باقي المباشرة
مها: أنه جمع تحت قدرنا وهذا الذي لا يصح عماده ابتداءً في
المباشرة، لأنه مبني على ما لم يتقدم لعدم به في المتولد، من سببه على ما تقدم
العلم به.

ومها: أن لأفعال المتولدة مع محب لاسباب. وهذا تحصل حركات
ما بحسب دفع ولا عتد، والصوب بحسب [...] (١) فبولم يكن من فعلنا
لما وقع بحسب أسبابنا كفعل الغير.

ولا يعرض على م ذكره أن في الافعال المتولدة ما لا يقع بحسب لقدر
واسبب كالأثم. لأن وجود فعل مدلول مع يتدفع الدليل ليس يقتض، وي
النقص وجود الدليل مع يتدفع مدلول.

ومها: د حاوره من أخره فلا بد من وجوده في نفسه، فلا وجه وجوب
وجوده (٢) بولم يكن متولدة عن اعدوه، لأنه لو كان من فعله تعالى أو فعد
ابتداءً لجاز أن لا نفعله.

ومها: أن لعدم السكون الحدة على حسبه السحب (٣) ورقيق لانه
أن يقصمه ويفرقه ويؤنه، أن كان حناً، فبولم يكن القطع متولداً أو لأثم خار
أن لا يقع، على ما تقدم ذكره.

وسس له أن يطعن على قول في تولد، أن من شأن لقادر في لتولد
أن (٤) [يصدر على تركه وهذا] لأنه في متولدة، وذلك [لأن] (٥) من شرط
القادر أن يصدر [على العمل] (٦) على أن لا يفعله، [ولسرك شرط في] كونه
قدراً، لأن في لأفعال م لا ترك له، كما أن فيه م لا صد له. ويستقص ما
[ذكره بالصدر] (٧) تدعى، لأن [...] عليه.

(١) كنهه بحروبه في م لا يعرفه (٢) من بسببه أن م من م

(٣) كذا في نسخة، وعل تصحيح «سحب»

(٤) في الأولى لاوس من سبب حروم اكملنا بعضها من بعض وأشرنا إليها بالاقواس

معرفة، وبعيت حمل و متولدة كذا بحروبه في نسخة مؤسرة به لا تعددات فيها نقاط

(٥) زيادة ما يخصها الكلام. (٦) الزيادة من م.

(٧) كذا في م، ولعل الصحيح «بالقادر تعالى».

و ليس هم، أن يعترضوا بأن القول بالتولد [...] .

مقدرة بواحدة، لا تفعل ٥ من [...] من الجنس الواحد في المحل الواحد في الوقت [واحد إلا جزءاً واحداً، إذا] فزدد وضع أحداً بقدرة وحدة جزءاً [واحد من أجزاء خمسة أو ستة، فلا شيء لانه وأن يكون فيه من التأليف] بعدد [ما حاوره من الأجزاء الخمسة أو الستة].

الجواب عن هذا كعتراض أن المحل ههنا، وأن حدث لا جزء من التأليف في هذا جزء الواحد لا مبرر جمع في حقه حسن التأليف في المحل، والا فمحل محتتمه ههنا، وما في مع من أن فعل بمقدرة الوحدة على بشروط المذكورة كذا من جزء واحد سلا يؤدي في ما لا يقتصروا على بابه ارتفاع جهة خصر. وفي موضع من عيبه جهة لخصر ثلثة مع التعدي.

فإن قيل: كيف يكون متولداً من فعله و معنى به حكمه يدفع وجوب وجوده عند السبب؟].

قيل: كيف يكون من فعله ويتعلق به حكمه به، وإن وجب وجوده عند توفر دواعيه في الفعل مباشرة.

و بعد، فقد كان محو لا يقع هذا التولد. أن لا يفعل منه. على أن لوجوب على بعض بوجوه لا بد في عملية، لأن فعل المبدأ واجب، ولم يخرج وجوبه مع لاجء، من أن يكون فعلاً به.

وهذه خمسة التي ذكرناها بسقط كل اختلاف في هذا باب في أساس من بني أفعال بجورج ولم يُنسب لأحد فعلاً سوى لاردة والفكر، وفيهم من بنى أن يكون فعلاً له، كل ما بعدى خبره، وإن فيه أنه حدث لا مُحدث به، وهو من فعل أنه تعالى، أو وقع بضع المحل.

ومما يبطل بطل رائداً على ما تقدمه [في جنس كلامه] أنه غير معقول،

على ماثير في غير موضع، ولأن فعل يقتضي [مؤثره صفة مختل] فلا فرق [بين أن] نسده
إلى طبع، وليس له هذه الصفة [المراءه وبين أن يبنى تألف بمحدث] على سبيل [خيلة]،
لأن الخروح بين موسى [جميعاً عماداً عنه، لدليل سواء].
و يصح القول [بصع يقتضي أن لا يصح] تحرك الجسم إلى الجهات
المختلفة، لأن الصع لا يوجب إلا [أمرأ واحداً] (. .)

افصل^(١)

[في أنه تعالى يفعل على سبيل التوليد]

[مادد على أن أحدث بفعل مولد] [...] [أفعاله بحسب الاسباب
ومقاديرها واثبات لدليل على أن] [...] [وإن لمحاورة والاعتماد وغيرهما]
[...] [لا يؤثر اختلاف] [...] [من فعله] كذلك
وأيضاً كان يجب على هذا المذهب أن يحوز حصول [المحاورة بين
الجوهرين، ولا يوجب] التأليف، لأنه بولا التوليد الذي ذكره لم يكن لها سبب
يقتضي وجوده لا عمالة.

[أو سر على] الخالف في هذه المسألة أن يعتد في وجوب وجود تأليف
مع المحورة بأن [يحل لا يحل] مقم يحتمله لأن هذا لمذهب غير صحيح، وقد
بينا في غير موضعه (٢) صحة حلل المحل مقم يحتمله.
ثم [إن هذه] العلة تبي أن يكون تأليف متولد من فعلاً أيضاً، إذ
اعتدروا في التولد من فعلاً بها.

ولا له أن يقول: كيف تولد محورة من فعله [تألف] (٣)، ومن شأن
السبب حوز وجوده مع فقد المسبب لم يحصل بذلك من لوحب الخفيقي. وذلك

١ - بعد «افصل» رده على يقتضي اسباب الكلام.

(٢) كذا في نسخة، ومن صحيح «في غير موضع»

(٣) نريادة من م

أن الكون على سبيل المحاورة قد يوحد بعينه في آخره مفرداً، ولا يحب
 السأيف، وهذا لقد كافر من بقصه من جعل موجه. وثنا - رقي
 بعض المواضع وجود مع ارتفاع المسبب في به ضد، كالعلم والسأيف لا ضلله.
 على أن هذه بعله ترجع إلى أني في إثباته محاوره من بعد، مولده ستابع.
 وفقاً [تعممه] بأنه تعالى وقع سائست كك تحت حـ بـ، ولا ينقص
 بذلك كونه قدراً نفسه، فليس بصحيح، [ألا محـ] [إنه محـ] في نفسه
 من حيث كان لا يصح وقوعه إلا معه، لا تشد الحجة فيه في نفس. [ألا
 نرى أنه تعالى] إذ فعل العرص بـ بـ، لا تقول إنه محـ [إن
 محل] في فعل [هذا العرص] [...] [محـ] أي غيره في محـ كحاجة] لعلم إلى
 الحياة [لا تقول] [...]، [وإن] [محـ] في الفعل إلى غيره [مع] من بعد عيه
 ايضاً [واضح أمثله، في معرض المقصود به، متى بـ بفعل ذلك] الشيء
 بـي فبما أنه محـ إليه، وإن وقع من [قد غيره على خلاف هذا الوجه،
 والحاجة على هذا الصواب] لا يصيبه إلا بعد تصور الاستعلاء [على بعض
 الوجوه. وعدم تعالى قدر على أن بفعل أفعال] هذا السبب لفظة مقدمه في
 العرص [المقصود به من عرسب، فلا يحب أن يكون محتحاً أنه وإن] كـ
 محتحين إلى لأساب، وهذا كان أحد في صعود [السطح محتاحاً إلى
 أسلم، محـ لا يتم صعود لسطح إلا به أو مثله]، فلا يكون ولا يكون لظن
 وإن [صعد السطح باسم محتحاً أنه تمككه من صعود بـ سـ].
 فإن قيل: لو كان تعالى بفعل موبداً لكان هبوط الحجر الثقيل من فعه،
 وقد عداً ناسع خجر من سرول في بعض [الأوقات، فكان يحب أن
 يكون قد منعناه تعالى عن فعله.

قد هو تعالى عام يولد عن فعل احجر من حركات، فلا يريد مع
 إلا مبيع، وما بعينه أنه لا يبيع تسكين غيره لدحجر لا يريده، فلا يحب أن

يكون ممتنعاً، لأنه لو كان حكر من سكته، كان يعلى لأنه لا بد من فعل
ما يمنع من حصوله، وإليه يجب أن يكون ممتنعاً لو كان فعلاً من الأفعال، مع
أحد منه، لأن من أبضعف أو ضعف، بدفع على يدقوى فسكته،
والقوى لا يرد حريكه، لا يوصف به مع به من حركه، لا يعبر
باطلاق العبارة في هذا - ب.

وقوله مع حكر من سكته، والتسرد من وصول إلى دارص، لأن
ذلك محروم من سكته، وقد سكت ينقب إلى أبي علي قولاً يعلى وسكته، لأنه
يذهب إلى أن حركه حكر من فعله على سكته، ويجب أن يكون ما يعلى به،
ولكن، وفعل على سكت سكت، بوجه أن يكون مدحلاً نفسه
في الفعل فعله، وقد نقص في التمر

قد انس الأمر على سكته، لأنه يعلى قدر على أن يمنع من سكته،
واب واحد سكت، فله بدخل نفسه في الفعل على كل حال، وإليه بعدد عند
في بعض الأوقات أن يمنع من سكته، مع وجود سكت. ثم هذا سؤال
ينقب إلى أبي علي، فلا فرج له فيه.

(فصل)

(٩. أن من فعل الفعل مولداً، هل يجوز أن يفعله نفسه مستنداً)

(وهل فصل بين القدم والمحدث في ذلك؟)

لا خلاف في أن ما يفعله أحداً مستنداً، لا يجوز أن تستدنه بعينه، وإنما
خلاف فيه تعالى، وإن أهاشم ذكر في بعض كتبه أن حانه في ذلك يحذف
حانه، وإن سوى في موضع من الأمرين.

والمصحيح أنه لا يجوز ذلك من قديم ولا محدث، والذي يدل على ذلك أنه
يؤدي إلى وجود الفعل من وجهين: سكته، ومستند بالقدرة. وهذا نفسه ما

أفسد وجوده بقدرتين وقادرتين، وهذا دليل مشترك في بي ذلك مدومه تعالى.
و أيضاً فقد ثبت أن بوجود لا يتريد، فلو صح في يقع متوحد أن يستدأ
يصح ذلك فيه مع تقدم السبب، لأن تقدمه لا يعثر بدون القدرة وحال
القادر. وهذا يقتضي حوار وجوده من الوجهين

وهذا غير صحيح، لأن [حاله وقد وحد] من الوجهين كح له وقد وحد
من أحدهما في جميع الاحكام، وبوجه أن لا يكون [سوجه انشئ تأثير،
وملاً] تأثيره في حكم معمول لا يصح اثباته.

وهذا الدليل بضم مشترك في أفعاله [تعالى وأفعاله].

و أيضاً [من حق مستدئ القدرة أن يصح فعله ولا [يفعل، ومن حق
ستوحد أن يح وجوده بوجود سببه، مع [اربع الموانع (و حتماع هذين
حكيمين في فعل واحد يتأق. وهذا أيضاً مشترك.

ومما يدل على ما ذكرناه ونخص [فعبارة أن من حق قدرة أن يفعل
ها في كل وقت جزء من حركة إذ كان المحل ووقت وحد، ولا يخرجها
من هذا الحكم أن يقع بها سبب حركة، فلو حار أن يستدئ في فعلها سببه،
لحر أن يفعله بفعل الحركة لآخر التي قلنا. أن القدرة متعينة بها في هذه
الحال، مع فعل سبب حركة [الآخرى]، وبما قلنا ذلك لأن الجمع بين
هاتين حركتين لا ينافي ولا يتصاد، والقدرة متعينة بها، وهذا يؤدي إلى عدم
محصور مقدوره القدرة من الحسن الواحد في محل الواحد والوقفة الواحد.

ولا يرجع ذلك عيب، لأن لا تقوى أن القدرة تتعلق مع تلك شرطه
بأكثر من جزء واحد، وقد ثبت أن ذلك لازم له، لأنهم تعلمها بكل
واحدة (١) من الحركتين.

باب

(الكلام في الاستطاعة وأحكامها وما يتعلق بها)

(فصل)

(في اثبات القدرة وإشارته إلى مهم أحكامها)

قد ثبت فيما تقدم الصريح إلى ثبات حر القادر مسا، وهو صحة الفعل،
ويتبين أن هذه الحجة راجعة إلى الخمسة لا إلى الأحرار، ومادلك به على اثبات
لأنك لو كان يدعي على اثبات القدرة، والطريقة واحدة. ويزيد عليها أنه لو كان
بعض الأحرار قادراً لنفسه، لوجب أن تكون الأقسام كلها قادرة، لأن
الخواهر منماشية فيما يختص به بعضه من صفات نفس، [يجب أن] يرجع
إلى جميعها [ولا أدى ذلك] إلى كونها متصفة مختلفة.

وكان يجب أيضاً أن يكون مفدورها واحداً، كما أن [القدرة لو كانت
ممثلة] لوجب أن يكون مفدورها واحداً.

وأيضاً كان يجب [أن يرجع كونها قادرة، لو كان لنفسه في كل جزء،
لأن] الصفات لذاتية تختص كل ذات [بها] (١)، ولا يقف أحكامها [على
العمل].

وأيضاً فكان يجب أن يكون مفدورها [غير مبهمة من كل وجه،
كمقدورات القديم تعالى].

[وأيضاً فكان يجب استحالة خروج عن هذه] نصه، لأنَّ مصدر
النفسية (١) لا تخرج الذوات [عنها].

فأما الذي بطل كون الأحباء قادرة لا [للمفس ولا بعبء - سوء اصيف
ذلك إلى [الماعل] ولم يُصِف - إنه كان يوجب أن لا يتساهى معدورهم،
لأنه [لاوجه يقتضي لتخصيص والى هي، ولأنه كان يجب [يضاً أن يصح
من بقادر ما لا خترع في المحل كلها]، لأنه لاوجه يوجب وقوف ما يستدته
من الفعل [على أبعاضها].

وأيضاً فستريد في كون أحد قادرًا معبوءً، وصحة الترابيد في صحة
يوجب أنها عن عبء، ونص مخرج عنها من الوجهه كلها:

فإنَّ ما يدل على وجوب وجود ما يكون قادرين ما يقدم من أن المعدوم لا
يتعلق بعمره، ولأنه كان يجب كون أحداً قادرٌ فيما لم يرب.

فأما ما يدل على حلوله في بعض القادر، فهو أن القدرة لا تدفعها من
حصاص لمس يوجب له محل، ولا فرق بين عدمها وبين وجودها، غير
مختصه، ولا احصاص للماد بها معن إلا بأن يحل في بعضه

وأيضاً فإن واحد قد يحق عليه حمل الجسم الذي يشغل حمله بأحدى
يديه إذا حمله بكت يديه، من رتباً تعدد أن يحمله بأحدى اليدين وثني مه
بالدين. ولا وجه لذلك إلا ما نقوله من وجوب حلول القدرة في المحل الذي
يُستدأ فيه الفعل، لأنه وإن كان قادراً بجميع قُدر جسمه، من حيث لم يكن
جميع قُدره في يده، لم يفعل به ما على حد ما يفعل مع الاستعانة بعمرها.

فأما الذي يدل على أن القدرة عبر الصحة، فهو أن المرجع بالصحة إلى
معان تختص بالمحل، كالأليف ووجود مقدير من الرطوبات ويسومات،

وعتدان المراح، وان لم يُقَرَّ به بعض ما ذكره لم يكن معقولاً. وقد بينا في تقدم أن ما يرجع حكمه إلى المحل لا يجوز أن يوجب حالاً يرجع إلى الحملة، وكون القادر قادراً من صفات الحملة لا المحل. وليس يجوز أن يكون ما يوجب حكماً للمحل، يوجب حكماً للحملة، مع اینکه الحكم للمحل، لأنه كان يجب استحالة وجوده إلا مع لا محاب، لأن معدول لعله لا يفصل من لعله، وقد علمنا حور وجود كل ما اشار به، أنه صحة من تأليف وعبره في الحمد، وهما ليس محي.

وأيضاً كان يجب في هذا معنى يوجب صفة بجملة، والمحل أن يكون في نفسه على صفتين مختلفتين سفس. وهذا مستحيل في الدواعي المحدثه، لأمر يخصها.

وليس هم أن يقولوا. بولا أن الصفة هي الصحة، حار أن يكون صحيحاً سليماً، ليس بقادر.

لأنه يجوز ذلك ولا سمع منه، وإنما يخلف أوعى فيه، لا اعتقاده أن المحل إذا احتمل صديق لم يجوز أن يخبر من أحدهما.

فصل

(في أن القدرة لا تدل على أن يكون لها مقدور)
(أو أنها تتعلق على سبيل الحدوث وليست بموحدة)

بوحديث القدرة غير متعينة بمقدور يصح أن يفعل بها لسبب ذلك، حققه القادر، لأن القادر أنها ببعض من غيره بصحة فعل منه على بعض أوجوه. والسموع لا يلزم على هذا، لأن الفعل يصح منه متى ارتفع المانع، ولا يجري مجرى العجز من ليس بقادر، وليس كذلك، لم تكن القدرة متعلقة، لأن الفعل كان يصح بها مع ارتقاء كل مع، وعلى كل وجه.

و بمشمل هذا الجواب عجيب عن كونه تعالى قادراً فيما لم يزل، وإن كان وجود الفعل في تلك الأحوال لا يصح، لأنه إما تعدد لأمر يرجع إلى الفعل لا إلى القادر، والقدرة وإن تعلقت (١) عندما بالصددين فهي متعققة، بأن يوجد كل واحد بدلاً من صاحبه، فلم تتعلق إلا بما يصح وجوده. وكذلك القدرة تتعلق بما يصح في العاشر، وإن كان لا يصح وقوعه في الثاني، لأن هذا لمقدور المتعلق بالعاشر، وإن لم يصح من لقادر قبل العاشر - لأمر يرجع إليه وإلى اختصاصه بالوقت. فهو يصح في وقت من الأوقات وعلى وجه مر لوجوده. وليس كذلك لو لم تكن القدرة متعلقة بمقدور.

على أن القدرة وإن كان لا يصح أن يفعل بها في الثاني ما يختص بالعاشر، فهي متعققة في كل وقت بما يصح وقوعه في الثاني إذ يقع المص. وأما الكلام في أن تعلق القدرة لا يكون إلا بوجه حدوث. وقد مضى في هذا الكتاب مستقصى. حيث بينا أن القادر لا يقدر إلا على الحدوث. فأما الكلام في أن القدرة غير موحدة للفعل، فهو أب لو كانت موحدة لم يخل من أن توجب الحدوث العبد أو انحاز الأسباب. ولا يجوز أن تكون علة، لأن علة ما أوجب لعبه حالاً، ولا تتعلق به إلا وهي موحدة وهو موحود. وهذا مستحيل في تعلق القدرة بالمقدور، لأنها لا تتعلق به إلا وهو معدوم، فإدراكه وحده بطلان يتعلق.

وأبصاراً لو كانت علة في حدوث المقدور، فكان وجه حدوثه علة لها حدوثه، وهذا يوجب في القدرة أن تكون حدثاً أيضاً عن علة أخرى توجبها، ويتصل بذلك بما لا نهاية له.

على أنه لا يجوز المص من مقدور القدرة، ولا يجوز ذلك في معبود العلة

ومتى قبل إياها علة وجُور المانع من موجهها، فقد صرح بأنها مسبب.
و أما سبدي يظن أن يكون مسبباً، فهو أنه كان يجب أن يكون مقدورها
فعلاً لله تعالى، لأن المسبب من فعل فاعل السبب، وهذا قد بيده في باب
الكلام في التولد.

ذا ثبت مما سذكره [تعلق لقدرة بالصددين لم يجر أبصاراً أن تكون موجهة،
لأنه ليس أحدهما [بالوجود] أو من الآخر، ولأن المقدور متعلق باختيار
القادر ودواعيه، وبعد وجود السبب [بمخرج] لمسبب من احتبى المصدر
وتتعلق بدواعيه.

و أيضاً فإن المانع من المسبب مع وجود السبب حائر، وهذا يُبطل عرص
القوم في القول بأن لقدرة موجهة، وحراهم إن يقول بحوار حلوه من الفعل
وتقدمها له.

ومتى قانوا إن الفعل لا يجوز وجوده إلا معها ولا يجوز وجودها إلا معه
وهي سبب منه. لزمهم أن لا تكون القدرة بأن تولد الفعل أولى من أن
يولدها، لأن السبب مما يتميز من المسبب بأن يصبح على حال من الأحوال
وجوده مع المانع من المسبب.

ولا يجوز أن يدعى حاحه القدرة في وجوده إلى المقدور، لأنه يؤدي إلى
حوار وجود مقدور مع عدم قدره، لأن وجود المحتاح إليه مع عدم المحتاح
حائر، ولأنه كان يجب صحة وجودها مع أمثال مقدورها، لأن المحتاح لا يجوز
أن يحتاج إلى عين مخصوصة، بل يستأمله من الحس مسدده، في حور وجوده
معه، ولأن حاحه إلى غيره لا يصبح وجوده مع صده، وكان يجب استحالة
وجود نوع القدرة مع صد الحركة، وقد علمنا حوار ذلك.

فصل

(في أن القدرة [تتعلق] بالنسبة والمختلف والمتضاد من أحاسن مقدورات العدد)
(و كيفية [تعلقها بذلك] ووجوده)

قد علم أنه متى صح من أحد بعض مقدورات العدد، صح من [الجميع، وهذا متى قدر على] أن يعتمد في جهة، فلا بد من أن يكون قادر على أن يعتمد في غيره، [ومتى قدر على حسن من رخصه قد] على سائرهما، ومتى قدر على لاردة قدر على الاعتدال وخطر [وهو] شبه ذلك من أقوال الصواب، ومتى صح أن يتحرث بمسألة صح أنه يتحرث بمسألة دا رب [موجب، وأولاً أن القدرة بعض] بذلك جمع ما يجب هذا الحكم لمعوم ضرورة.

وس [أخذ أن يعنى ذلك رعادة وأن] قد يكون أخرجه، لأن بعض قياسا على المتعددة [المستعملة في ذكره، وذلك أن هذا] يوجب وجود ما لا يتأهل من القدرة، لأن [الجهت التي يصح أن يتحرث بها] لا تتأهل، واستمر هذا حكمه ووجوده مسدوداً لحكمه مسدوداً بوجهه، فاستدركه في العادة وحكمه حكم الواحد كما سدد جميع لواحد في عدد.

على أن من طرق عدة لا تسمع اختلافه في الأرقام، وفي السداد، وعلى بعض وجوه، وقد علم العقلاء كذب من أخرجه بعض سداد، تأويل من يحسن حسن التمس، ويتعذر عنه حمل الخلف، ويتحرث بمسألة كيف شاء، ويعذر عنه مع رضاء الموضع الحركة تسرة.

ينسب ذلك أن معلوم أنه احتضت بحسن دون غيره، وصرت دون مرعاه، لم يسمع في العلمين الاحتصاص بحسن أو صرت من غير عدد، وكذلك القول في الإفادة، لأنها تحري بحري العلوم في الاحتصاص.

مقدور معاد عما لا نهاية له، وهذا بين في أفعال (١) القنوب كالاقتادات والارادات، فأما أفعال الخورج فمقدرة تعلق بكل مختلف يصح وجوده فيها ولا يكون ذلك إلا محضراً، لأن مدى لا يحصر من أفعال الخورج وهو لتعدد والمثال، وقد تعلق القدرة بالتعدد، لكنها تتعلق به على البدن، ولا تتعلق من الحسن لوحد، إذا كان المحل وحداً، وانوقت أيضاً وحداً، إلا بجزء واحد.

يبين على ذلك: أنه لا يتعلق بكثرة من واحد لم يحصر متعديها من هذا الوجه، بدلالة أنه لا يتعلق بالمتن في لأوقات والمحال، ولا مختلف لم يحصر تعلمها من هذه (٢) لوجوده، ولأن كل متعلق بغيره مفصلاً متى تعدى في تعلق بوحده بتعدد متعديها، كقدر (٣) واشهوة، ومي تحصر متعديها من يحاور الواحد، كما عيونه وإرادات.

ولا يجوز أن يكون مقدمه القدرة والحسن والوقت والمحل وحداً غير متناه، لأن ذلك [نقصي] (٤)، على أن لا يتعدى على أحد من أعين المحال، ولا يتفاضل عبادرون فيها، فيصح أن يحسوه ونسبوه. وكان أيضاً يجب أن يصح من أحداً أن يجمع هذه في نفسه.

وأيضاً يجب أن لا يجب على أحداً من الجسم، إذا أعانه عليه غيره، واستعان بيديه معاً على حمله.

و يجب أيضاً أن لا يصح أن يكون أحد متصلاً بشيء من أفعال لقنوب كالعلوم والارادات، ولا أفعال الخورج واعلم أن المولد كالمشرف في الحكم مدى ذكره، وهو أنه لا يصح أن

(١) في نسخة «من هذا وجوده»

(١١) في «في الأفعال»

(٤) الزيادة من

(٢) في «لا كالفوق».

يفعل منه، واخمس واحد، والقدرة واحدة، والنج واحد، ووقت واحد، إلا
الجزء الواحد.

و كذلك قدر محبوب تسوى في هذه النقصه قدر اخوارج، وكل حكم
ذكره في هذا الفصل هو عام لجميع احساساتنا، وان كتب بحقه
الاحساس، من حيث كان معتقها معبراً، فهي متعنه لأحكام في بعض،
ووجوه، وشروطه، وعمومه، وخصوصه.

فصل

(في الدلالة على أن القدرة يجب أن تقدم الفعل)

من يدل على وجوب تقدمها: أن قدره لا يخرج بها لاخرج المقذور
ونقله من عدم إلى وجود، وبمثل الوجود إلى وجود محض، فيجب أن يتبع
المعروف، وتخرج بوجوده من المعنى به. ولا يمر على ذكره الإرادة، لأنها
لاحتاج اليها سبق مرد من عدم إلى الوجود، وانما هي جهة للفعل، ويؤثر
في وقوعه على جهة دون غيره، فلهذا وجب أن يقرن امره، وكذلك العلم
الذي يؤثر في إحكام عمل، كما قدناه في الإرادة.

ولا يلزم نقص السبب بقدره للمسبب، لان السبب لا يخرج المسبب
من عدم إلى الوجود، بل يخرج به عن خصته كون له در فادرا. وسبب
كالاته فيه والوصية اليه.

وبطلان في ذكره من وجوب قدره [إرادة] (١) لا يؤثر فيه من
حب كتب، كجهة بصير، وانما جهة وقوع [الاستعداد علمي] وهو مع ذلك
متقدم [غير مقارن].

والجواب عنه: أن لارادة انما وحب [مصاحبتها لما يؤثر فيه، ومصاحبتها لأول حرة منه اذا لم تكن المصاحبة للجميع كالخمر ولأمر، خوز وقوعه على وجه مختلفة، فاد احنص بأحدها، وحب أن يكون ذلك لأمر بقارن. وليس كذلك العلم الواقع عن بصر، لأن مع تقدم النظر لا يصح أن يقع لاعتماد إلا عمداً، ولا يصح أن يقع على وجه آخر بدلاً من كونه عمداً، وخال وحدة، وحرى نعم في هذا الباب محرى سائر المؤلّفات في أنها لا يحتاج في وقوعها على وجه إلى مؤثر مصاحب، بل المؤثر فيها يكون مقارداً سمئث، لأن وجود السبب، سئث في حكم الموجود، ولهذا وحت مصاحبة كون فعل محكم المتداً لم يؤثر فيه من العلم، ولم يجب ذلك في المؤثر وإن كان محكماً.

وقد قيل في هذا أيضاً: به غير ممع أن يقال: إن مؤثر في كون الاعتماد الواقع عن النظر عمداً هو كون الناصر في تلك الحال، بني يكون الاعتماد فيها عمداً على بالدليل، على الوجه الذي يد عبيه، بشرط تقدم سطر. وليس يمنع في بعض الأحكام، أن يكون هذا شرط متعمد عبيه، بدلالة أن فعل سقبيح لا يستحق به اندم إلا بشرط تقدم كونه عمداً وعاقلاً، أو في حكم العالم بالصيح.

وإن جعل المؤثر كونه عمداً بالدليل بشرط الذي ذكرناه ولم يسد لي سطر المتعمد، لأن الناظر لو خرج من كونه عمداً بالدليل، شبهة دحت عليه، لم يقع ذلك لاعتماد في الشيء علماً.

ون قيل: الفعل قد يحتاج الى امور كثيرة بقارن [وجوده] (١) كما نحن وليية فيما يحتاج الى بية من علم وحياة وقدرة، ونعم يحتاج نصاً الى الحياة في حال وجوده، فألا احتاح بفعل في القدرة وكانت مصاحبة له؟

قياساً المعتبر في هذا سبب محبة الحاجة لا بنفس الحاجة، ومفعول لمقتدر الى محل لم يحج اليه ليحصل له وجود، وإنما احتاج في وجوده وعيد وجوده، وكذلك ما يحتاج الى معان في المحل [أما حجاج] (١) اليها في وجوده، لا لحدث بها ويوجد، ولهذا احتاج الى هذه الامور كلها في حال بقائه واستمرار وجوده، كما احتاج اليها في ابتداء وجوده، وقدرة لم يحج اليها المفعول في وجوده لينتج عنه بها الوجود، فقد رقت كل ما ذكره.

و هو حصل هذا الذي ذكرناه دليلاً في أصل المسألة خارجاً يقاب. لو احتاج المفعول في ابتداء وجوده الى القدرة، لاحد (٢) اليها مع بقاء واستمرار له، قياساً على محل ومعني بي [احتاج بها في محل].

فان قيل: [أليس في الأقسام ما يحتاج إلى آلات تقتضيهما، فضلاً عن قدرة في ذلك محض الإكالة؟]

قلنا، ليس بهذا من الآلات مصاحبة للمفعول الذي يحتاج اليه، إلا ما كان عللاً للمفعول، أو في حكم المحل، كاسكين في انقطع والجراح في انطير وما جرى مجراها، وسار في الاحرق مما وحب فيها لمقاربة، لأب تسعد في الجسم المحترق، فلا بد من وجودها في تلك [الحال] (٣)، ولهذا كانت القوس آلة في الاصابة ولم تكن عللاً وحب تقديمها، وحرار أن يقع الاصابة مع حروجه عن صفته. والقدرة على ما يشاء تحذف هذا كله، لأن جهة حاجة بها تقتضي سبباً دون المقاربة، وهذه حملة حقوب وقوع المفعول بقدرة معدومة وإن لم يجر مثل ذلك في الجرحه المعدومة.

دليل آخر:

وما يدل أيضاً على ذلك: أنا وحدنا المقدور متى بقى حرج من كونه

مقدوراً، وانه خرج في حال بقائه من تعلق القدرة بوجوده، ولو حوّل حاصل له في حال الحدوث، فيجب خروجها بالحدوث من تعلق القدرة. وعلى هذا الدليل أسئلة.

مها أن يقال لم رعمتم أن الباري يخرج من المقدور؟
الجواب عن ذلك أن قد علمنا أن الجسم لا يكون في حال بقائه مقدوراً لله تعالى كما كان في عدمه، لأنه لو لم يكن كذلك لكان لله تعالى في وقت محدد سمعه، وكان يجب يصح أن يفعل وهو بعد (١) في الوقت الثاني بالصين، وقد علمنا استحالة ذلك.

ومها أن يقال: إن مقدور الفاعل لا يبقى، وديبكم مني على البقاء.
و الجواب عن ذلك: أن ما قال من الشيوخ بقاء بعض مقدرات الفاعل، يجب عن ذلك بأن مني لدلالة على بقاء ما بقول بقائه، مها من يقطع على أنها لا تبقى أو شئت في ذلك يمكن أن يجب عن السؤال بأن يقول: لو قدرنا فيها لبقاء الاستعصية عن الفاعل، واما استعصية لوجودها، والتقدير في هذا الموضع كافي. على أن قد يجب أن الجسم الذي يخرج من مقدور لأجل وجوده، فيجب أن يعمل أصلاً في كل موجود، وإن لم يخرج عنه البقاء.

ومها أن يقال: عندكم أن الاعتماد سهلاً يحتاج في استمرار وجوده إلى وجود الرطوبة، فلا يحتاج في وجوده إليها، فألحزب بقدره محرم ذلك؟
جواب: أما لا يقول إن الاعتماد سهلاً يحتاج في استمرار وجوده إلى الرطوبة، والذي بقوله يجب الاعتماد إذا وجد وحسب عدمه في الثاني، إلا أن يمنع من عدمه، ود لم يعد استمرار وجوده، وكان باقياً.
ومنها أن يقال: إذا كان الفعل لا يجوز أن يكون حسناً ولا قبيحاً في حال

بقائه، وكان كذلك في حال حدوثه وإن كان صفة لوجود وحدة، فلم لا يجوز مثل ذلك في القدرة؟

والجواب: أن المؤثر في حس الفعل أوقعه وجوه يحدث عليها لا تحدد له في حال انقضاء، ولهذا احتسب الحس والقبح حال حدوث.

ومثل هذا محسب اد سلبا عن الإرادة وأب مؤثرة في الفعل في حال حدوثه، ولا مؤثر في حال البقاء. لأن الوجه الذي يؤثر فيه الإرادة وعمم يختص بحال الحدوث دون حال البقاء، وقد مضى هذا من كلامنا في الدليل الأول.

وفي الحملة ليس نسكراً أن يكون بين الباقي والحادث فرق، وأن يكون بعض الأحكام يتعمق باحدى الحالتين دون الأخرى بعد أن يكون ذلك حكم معقولاً، وجهته أيضاً معقولة بحسب مدد علمه الدليل من ذلك. ولقدرة بخلاف ذلك كله، لأن جهة الحاجة إليها هي نقل الفعل من العدم إلى الوجود، فوجوده يجب أن يستعنى عنها ويتساوى في ذلك الموجود الحادث والباقي.

و نتأمل كلامنا مسقط طعنهم بأن الفعل يتعلق بالماعل حال الحدوث، ولا يتعمق قادراً للحال التي وحد فيها بلا فصل لما حدث، وهذا حكم لا يوجد لبقي. [وربما فسرنا بأن] أحول الماعل من كونه [عالمًا] في حال انقضاء، لأن شئت، سيعمل محتاحاً إلى قاعده في حال حدوث ولا بقاء، بل نقول إنه بالدحول في الوجود قد استعنى عنه.

و نقول من يقول إنه متعلق به في حال حدوثه، معنى لا يسافي ما ذكرناه لأن تفسيره، أنه لولا تقدم كونه عالمًا ومريداً قد يؤثر في الوجود التي يحدث عنها الفعل.

وقيل: هذا لا يكون في حال البقاء.

و يسقط أيضاً طعنهم بأن يكون منع في حال حدوث دون انشاء لأمر
قد يتسبب لانسكرك بفرق بين الحين اذا كتب مفهومه، وحجهاها
صحيحة.

وقد قيل: إن منع في الكون إنما احتض حدث حدوث، لأن المنع الذي
يعتق بالفعل ويكون حدث يتعلق بالفعل على التفسير الذي يتناه،
وبقي لا يتم ذلك فيه.

دليل آخر:

ومتى يدعى تقدم قدرة: أن تكون قادراً لمقدور لا
يختلف في نفسه باختلاف القدرين، وأن بعضهم يقدر نفسه، وبعض يقدر
قدرة، كما [لم يختلف] العالمون والمدركون في هذا الحكم، وبأن حصلت
جهات استحقاقهم لهذه [الصفات].

و اذا تقرر هذه الجملة، فهو كان أحداً لا يقدر إلا على موجود لوحده في
القديم تعالى مثل ذلك، ولما عندما تقدم كونه ودرأ لكونه وحده مثل
ذلك بوجوب المطابقة التي ذكرها بين القادرين ولعالمين والمدركين، في
كيفية تتعلق.

وما يطعنون به في هذا الدليل من أنه تعالى يقدر على أحاس لا يقدر،
ويقدر على ما لا نهاية له من الحسن الواحد، في الوقت الواحد، والمحل واحد
وبأن كتباً لا تقدر على ذلك لأن هذا كله خارج عما عتبرت ولم يرجع
الاختلاف فيه إلى كيفية تتعلق وحقيقة التناول، بل إلى أمور خارجة عن
ذلك، والقديم تعالى وإن احتض بأحاس لا يقدر عليها، وقدر على الاختراع
سدي لا يصح ما وعلى ما لا ينهى على الشروط المذكورة، ولم يقدر على
ذلك، فكيفية كونه قادراً على ذلك أجمع لا يخالف كيفية كونه قادراً، وهي

جهة لأحداث والاحتمالات، ولما أوجدها (١) السوى في هذه الجهة دون غيرها.

دليل آخر:

ومما يدل على تقدم قدرة ما دلت به على تعلق القدرة بالصديق ولو
وحيث كونها مع مقدورها بوجوب اجتماع الصديق.

وقوى ما طعن به على هذه صريفة أن يقال: هي قدرة على الصديق،
لا أنها مؤثر في أحدهم بوجوب تعلقه بغيره ومقتضى حبه، ومضى لم يقاربه ولم يصاحبه
لم يصح تأثرها فيه، ويصح أن يقدمه من غير أن يكون معه، غير موحودة مع
واحد منهما. غير أنها قد أثرت في بعض مقدورها وخرجت من عدم وجود
وجود، أثرت فيه بغيره.

وهذا سؤال على المرتبة التي رتبها، لا بوجوب حوت عنه في كتب
اشيوع استصوره كلها على ستعين، لأنهم لم يكتفوا في هذا الموضع (٢)
شاعبوا رتبة على الذهب المحكى عن أس الرومي أن يكون قدره على
صديق، ولأنه من وجود أحدهم بوجوبه، وأنه لا تغرب من أحدهم
وسطو الكلام في هذا حسن من ليس منسبه، وتركوا موضع لأنهم
أدنى أشرف به. وسنرى لم يفلح في رتبته أس الرومي ولا غيره،
وحيث أن يجب عن قدره، والكلام كله متى عنه.

وسنرى يجب أن يقال في بطان هذا لسؤال: إن القدرة قد كانت
متعينة بصديق ومؤثرة في أحدهما، متى أثرت بالقدرة له لم يحل في هذا
عن التي وجدها مقدورها من أن يخرج من التعلق بالقدرة بالآخر والأصداق
ساقية، أو يكون التعلق رقيقاً. وإن خرجت من التعلق بالأصداق، وحيث أن

(١) في التستحيين «أواحنا».

(٢) في «المواضع».

تخرج من التعقيد هذا المقدر في هذه الحال، لأن دحوها في التعقيد بالعص
 خروج من سعيه الجميع، لأنها إذا عذبت خرجت من كل التعقيد، ولو
 خرجت من سعيه ذلك لما أثرت في هذا المقدر الموجود، لأنها لا تؤثر فيه
 أثوت بعضها به

فان قيل: ما خرجت من سعيه تضاد هذا المقدر في هذه الحال.
 قد: مع ثوب سعيه لأنه من صحه الفعل على وجه من سحوه، وقد
 علم أن هذا الفعل لا يصح أن يوجد في هذه الحال، فكيف يكون
 التعقيد ثابتاً وحكمه مرتفعاً.

وأيضاً: فإن حقيقة سعيه عدة مقدرات كسها، لأنه من أن تكون
 معلومة ومتفهمه في كل سعيه به. ومن يجوز من أن يكون معنى التعقيد هو
 صحه السعي أو وقوعه وثبوته، فإن كان الأول فيجب أن لا يكون متعلقه
 والفعل موجود، لأن الموجود يخرج السعي عن الصحة، وإن كان الثاني فيجب
 أن تكون المقدره مسعفه مقدرتها قيل أن يؤثر فيه، ولا تجد عذرية من
 مقدرتها (١، ٢) مع أنها متعصية ٢، لأن السعي هاهنا مرتفع. وعند أن يقسم
 معنى سعيه فيكون في وجوده حقيقة وفيه لا يوجد له حقيقة أخرى، لأن
 ذلك نقض الأصول.

و الدلائل السداس قدمها في صدر [هـ] (٢) الفصل على أن مقدره
 مسعفة، ومنه أن الوجود يحتل معنى المقدره ويصل الحجة إليها. بقصد
 هذا الطعن الذي حكيناه ورتيناه.

(١) في هـ «المقدرات».

(٢) الريادة لـ في م.

فصل

(في الكلام على بقاء القدرة وبيان الصحيح منه)

ذهب البعدديون من المعينة إلى أن القدرة لا تبقى فكذلك قوهم مائثر لأعراض، وذهب أبو علي وأبو هاشم وأصحابها إلى العصع على بقاء القدرة. و تصحيح اشئت في ذلك والسوقف عن القطع في القدرة على بقاء وعدم في شافي، لفقده الدين المصطح على أحد الأمرين، وشئت عرض من لا دليل به. مع أن الشئت لأنة من لتحويل سدفنها، ولتحويل لكوبه من الحسن الذي لا يبقى، وعما يصع مع من مصع على أحد الأمرين لفقده الدين.

فأما لتحي ومن واقعه من استعدادين لمعي هم (١) في أنها لا تبقى. على أن السابق يدي يحور أن يبقى ولا يبقى لا يبقى لا بقاء. ولأعراض كلها لا يحور عليها بقاء، لأن البقاء لا يحور أن يحورها ولا يحور ه صفة، وقد يتا في موضع من كتب أن لبقاء يس معنى ونصا مذهب من قال بذلك ويتا أن الصفة عما تُسند إلى معنى ذاتي ترب وعرف، ويس سابق لكوبه باقيا صفة، وونددة وصفه ذلك أن وجوده مستمر، فانتعليل اصل.

وبوكاتبها صفة لم يحور سده إلى معنى، لوجوب حصولها. ألا ترى متى مستمر وجوده فلا نة من كونه باقيا، ومي وُحد حالة واحدة لم يكن باقيا، والصفة عما تُسند إلى عنة إذ كان حور حصولها حور أن لا يحصل، وشروط كلها واحدة.

فأما أبو علي وأبو هاشم من بعده فاتها استدلا على بقاء القدرة: بأن أحدنا يحسن أن يأمر علامه متدوله (٢) كورأبيه وبين العلامة مسافة، ويحسن أن يذم

علامة دام يتناولها ذلك على أنه يتدونه، بعد أن تمضي من لزمان القدر
لدي يتسع للمدونه ويصح مسافة مائة طاهنا، ولا يحسن أن يدمنه على أن
يعمل ما لا يقدر عليه فيجب أن يكون مائة وهو في مكنه من القدرة قدرة
على المبالغة، ولا يكون إلا أن يحور عنها لنداء، حتى إذا قطع المسافة لي
فيه وس الكور نداءون قدرته الكور، لأن قدره لا يصح أن تكون قدرة على
ما لا يصح وقوعه بها على وجه.

وهذا استدلال باطن غير مستمر، لأن من الممكن أن يحد من القدرة
التي فيه وهو في مكنه قدره على المبالغة، وإن تعذر عليه مساواة مع تعد
مسافة عدونه عن قطعها.

ولدي يدل على أنه قدرة على الدولة، أنها لو فعلت فيه في قرب
المحدث من كور لصح فيه تناوله.

وليس لأحد أن يقول: فيجب إذا فعلت القدرة فيه، وهو بعد من الكور
إلا أن يكون قدرة على مسو، لأن السو لا يصح بها على وجه من لوجه،
وما كان يصح بتقدير لم يقع، وديث أنه غير متمنع أن يكون قدرة على مسو
لكور وإن فعلت فيه، وهو على تعد ويعلم أنه مع التعد قدرة على المبالغة بأنها
توفعت فيه وهو قريب من كور لتناوله، فلو أنها قدرة عليه لم يصح
ذلك.

وعند محالها في هذه مسألة أن القدرة متعددة يقع في الأوقات
المستقيمة والأماكن السعدة، وأن القدرة الوجودية في قدر في الوقت الأول
قدرة على ما يقع في عشرة. ونحن نعلم أنه لا يصح منه أن يعمل بهه بعده
في الثاني المقذور الذي يقع في عشرة وإن كانت قدرة عنه.

وكذلك يقولون أيضا، أن قدره الوجودية في قادر بعد قدره في ثلثي
على تكون مسوره، وإن كان لا يصح على وجه من لوجه.

وذا قيل هم: كيف نكون قدرة على ذلك وهو لا يصح بها عن وجه؟
اعتدروا بأن يقولوا: هذه القدرة وإن كان لا يصح أن يفعل بها في الثاني
مربع في العاشر، فهي قدرة عليه، لأنها ذاتية لى العاشر صبح أن يفعل بها
فيه من غير تحديد حال لم يكن. وأيضاً لو قدرنا أنها فعلت في القادر في
سوف التاسع، لفعل في العاشر. ويعتدرون في قدرة على الكون في الثاني
بالصورة وهي موحدة بعدد مثل هذين الموحدين.

و جواب عن ذلك: أن مثل هذين سعدين يعتذر الطاعن على دليل
الكون، فصول بوفعلت فيه هذه القدرة. وهو قريب من الكون لفعل بها
المساوول من غير تحديد حال لها، فدل على أنها قدره عليه مع سعد.
ون قنم: قد تقدير لخال لم يقع.

قلنا وأنتم أيضاً عوّنتم على تقدير حال لم يقع، فإن كان ذلك فاسد
فهو (١) لكم وعليكم.

ول أيضاً أن يقول: لو قدرنا لقاء القدرة، فإن تقدير ذلك مما يشك في
بفائه أو يقطع على أنه لا يبقى حثرت كانت مع لقاء يصح أن يفعل صبح بها
المداولة، واللقاء لمقدّر ما حدد لها حالاً وهي ما كانت عليه، فيجب أن يكون
في جميع [الأحوال] (٢) قدرة على المساولة، وهذا ممت لا فصل فيه ستة.
والصورة الموحدة بعدد أي يقع هم في أن يصح ذاتية وقوع الكون
بالصورة بها في العشر مثلاً أو أكثر من ذلك حاجته في قطع لمسافة أو أوقات
كثيرة، وهو لا بقدر أن يفعل في الثاني الكون بالصورة مع أنها قدره عليه في
ثاني وسائر الأوقات، إذ ليس هذا يفتضي أن يكون أنها قدرة على ما لا
يصح وقوعه بها مع لقاء ولا غيره، فم ينق لهم إلا بتعدي ١ وقع خلافه.

فحينئذ بقدر أن هذه: كان يجب مع وقوع خلاف ذلك لمدور ألا تكون
قدرة معدومة ثم يصح وقوعه بها، على وجه أن رصيته لأفئكم بذلك ورضوا
من لصاعن في دس لكونه عتبه.

قال أسدبو على بقاء القدرة بدس في ه شها، وهو: أن القدرة على
تكون بالنصرة فمحور وجوده في قدر وهو بعدد، ومحد (١) أن تكون قدرة
على مستحسن حدوده، فوجب أن يصح وقوع تكون بالنصرة بهذه القدرة على
بعض وجوده، وإلا لم تكن قدره عليه، ولا يصح وقوعه بها، لأن سق، حتى
يقطع المسافة بين بعدد والبصرة.

و لظن على هذه الطريقة قد تكرر أنه في بعض عن دس الكور، لأنها
مفوت. يصح وقوع تكون بالنصرة بهذه القدرة على إحدى الوجهين أم أن
تفعل فيه وهو قريب مكان من "نصرة"، وهذا حذر عن مستحسن، ففعل بهذا
تكون. وأن قدره عليه، فتصح أن يفعل ذلك كوراً من غير تعدد حال
لها.

ول من: هذا مدير محال، أولاً مع ذلك كذا حذراً.
فقد مضى الكلام على ذلك في دس كور، وبعض مستحب مذكرا به
من أن القدرة عندهم قدره في شها في على الكور بالنصرة، ولا يصح مع
وجوده في المدور وهو بعدد أن يفعل بها في شها كوراً بالنصرة على وجه.
ولا يصرعون في ذلك إلا أني قدسره ما يقع، فلا يجب أن يسكروه د
استعملنا مثله.

قال أسدبو على ذلك، يستمر حال أحد في كونه قدر أو أنه لا يخرج
عن هذه الصفة إلا بعدد من نصرة أو ما تحتاج به قدرة. فهذه طريقة

واضح الفساد، لأن (١) أحداً على المذهب الصحيح، لا يجد من نفسه كونه قادراً فكيف يعلم استمراره.

ثم الاستمرار يمكن أن يكون للقاء، كما يمكن أن يكون لتحديد الصديق تعالى لقدرة الفعل في كل حال، وقد كان محتمل للأمرين كيف يُقطع على أحدهم، وقد يستمركون أحداً مريداً ومشبه أوقفاً كثيرة، ولم يوجب ذلك بناء الشهوة والإرادة.

و دعواهم: أن لقدراً لا يخرج عن هذه بضعة ولا يصد غير مستم، والخلاف فيه، ولو مُنم لحر أن يكون له ذكرناه من تحديد القدرة.

فأما لتعلق في بناء بضعة بخور (٢) وجود مثلها في ذلك لو كان لها مثل. فبطل، لأن القدرة لا مثل لها، ومماثلة مثل من لأعرض لا يصح استعمال هذه الطريقة فيه، لأنها منتقصة من الشهوة والإرادة وبصورة وبقاء.

فصل

(في ابطال تكليف ما لا يطاق)

اعلم أن المراد بهذه اللفظة ما يتعذر وجوده، سواء كان ذلك لارتفاع قدره، أو وجوده محض، أو زماناً أو فقد آلة وحارحة، أو عدم فيما يحتاج إلى علم. لأن يمكن سواء في فتح تكليفه والأمر [هـ] (٣) وإن حتمت جهات التعذر. والذي يدل على ذلك، أنا قد علمنا أنه يفتح من أحداً أن يأمر بالفعل الحماد أو العاخر أو سيب أو الرمس، فكذلك يفتح أن يأمر الأعمى بسقوط لمصاحف والأُمِّي بالكتابة. وإنما فتح ذلك لا [هـ] تكليف (٤) لما لا يطاق

(١) في هـ «لأنه».

(٢) في نسخين «بخور».

(٣) الزائدة من هـ.

(٤) في هـ «لا تكليف».

ويتعذر وجوده، بدلالة أنه مع الثاني لا يصح وعند التعذر يصح يعلم أنه جهة (١) اصح أولاً بحور أن يكون فحجه لتعزيره من دفع أو دفع صريح، لأن ذلك يقتضي أن حال تكليف ما لا يطاق وحال تكليف ما يصدق سوء في صحة اختيار بعضلاء لكل واحد منها مع التساوي في الدفع والمصارف وقد عدم خلاف ذلك وسطا الكلام في صدر الكلام في باب العدل من هذا الكتاب.

و لا يحور أن يصح ذلك ما ولا يصح منه تعالى، لأن جهة يصح اذا كانت حاصلة في فعله تعالى فلا بد من الصبح. وهذا أيضاً مما يتده مقدماً. ويتبين أيضاً أنه لا يحور أن يكون عنه فحجه من سبي والخطير، ولا كونه محدثين مروبين، ولا غير ذلك من الوجوه التي تعرض في قبح الظلم والكذب من، فلا معنى لاعاده ما مضى مستقصى.

وربما تعذر عموم في دفع كلامنا بأن يقول الكافر بعد اوتي في تعذر الاعمان عليه من قبل نفسه لتشاغله بالكفر. وهذا باطل، لأنه شغل بالكفر وحلق فيه هو وقدرته موجبة له فيما اوتي على فهمه إلا من حجة

على أنه تعمس لارتضاع (٢) العدة عنه وتسليم بكونه غير مطيع. وهو وحده القبح، وإن اختلفت جهات التعذر.

وبعد، فهذا يوجب في من قتل نفسه أن يصح تكليفه لسعي، لأنها بما أتيا من قبل نفوسهما.

وربما فرقوا بين لعاحر والكافر: بأن الكافر تارك الإيمان وعاحر ليس كذلك. والأمر بخلاف ما ظنوه، لأن حال الكافر عندهم أسوأ من حال عاحز، لأن الكافر فيه من الموانع عن الإيمان أشياء: أولها الكفر، وثانيها قدرة

(١) في هـ «أله وجوده».

(٢) في هـ «لا ارتضاع».

لكفر، وثالثه رده بكفر، ورابعه قدرة ردة الكفر. والعاجز فيه مما
يصاد لايمان ويجمع من وجوده إلا العجز وحده

على أن لا يسمي أن الكفر ترك الإيمان، لأن اسرث بما ينطبق فيمن
يقدر عليه وعلى الواحد معاً، فمحتار أحدهم بدلاً من الآخر وإن حر أن
يقال. أن الكفر. وهو لا يقدر على الإيمان. تارك له. بل في عاجز أيضاً به
درث.

ورثه و. أن لايمان هو موهوه من الكفر وإن كان لا يقدر عليه أو
حزبه وهو متناقض غير متبوع، وليس كذلك بحار

وهذا كنه غير مع أن الوهم أو الصود كان ككفر عنده لا يقدر
على الايمان وفيه موانع وأصداق تسمع (١) منه، فقد عتقدوا أنه لا يقع منه
لايمان، فكيف يتوهمون خلافه بمعدوب. وأما نحن فنقطع (٢) على أن
لكفر في حال كفرة لا يصح منه الايمان في هذه هي هو ما مور عنده في
بالايمان، فكيف يتوهم أو يرض منه لايمان

أما حوار فالصحيح المسفر من هذه اللفظة د اطلعت في صيغة
لعمليات شت، ود عدم أن الايمان لا يجوز أن يقع منه في حال كفرة
كف شت في دت حتى أنه لا يكون به حائر.

وإن عتوا بهذه اللفظة على الاستحالة، والاستحالة مع وجود كفر
وقدرته، وقد مضى.

وأما لاصلاق والتحسية وترتفع مع، فغير مسئلة هذه، لأن الاطلاق (٣)،
والتحسية إنما يستعملان في العدد د اطلعت على أنواع، ومن ليس بقادر
حمه لا توصف بذلك. وأما لمع فقد يتب أنه يسميهم أن مواع الكفر عن

الإيمان أكثر من موانع العاجز.

وكن هذه المروق لو صحت لا تمنع من كون الكافر غير مطلق للإيمان،
وذلك وجه قبح تكليفه.

فصل

(في إبطال البدل)

ثم فرع هؤلاء سقوطه إلى ذكر البدل لا نؤمنوا تكسيف ما لا يطاق،
فتعلموا أن قبحه ككفر بخبر منه الإلزام في حال كفره.

فما قيل فيه كلف يجوز ذلك وكفر بالإيمان لا يثبت؟ قبحه حينئذ:
يخبر عن جهة بدله، بأن لا يكون كان كافر.

فإن ما يقال فيه أنه أخرجه من كافر الإلزام شرط، وهو أن لا يكون
كان كافر، وقد علمتم أن هذا شرط لم يقع، فيجب أن يكون الحوار معلق
به مرتفع ولا يظل معنى شرط. ألا ترون أنه إذا قلنا: نخبر أن بعث الله رسلاً
لو لم يكن قد علمنا أنه قد ختم السورة سبنا صلى الله عليه وآله فقد شرطنا
مراً عرفه الآن ارتفع عنه، فيجب أن يرتفع تخويل بعثة نبي مع فقد الشرط في
التخويل، وكذلك إذا أخبرنا بحول ربه أن لا يشرط أن لا يخبري بأنه لا يحددها
مضى أخبرني بأنه لا يحددها ارتفع تخويل.

وبعد، فإنه يلزم تخويل الإيمان من العاجز، بأن لا يكون معجزاً أن تكون
بقدرته بدلاً منه.

وأيضاً نرم تخويل كون القديم محدثاً والمحدث قديماً على جهة البدل لدى
ذكره، وإن تخويل البدل في صفاته تعالى وفي الماصي وفي المستقبل وبقا
المستمر الوجود، وما يلزم على هذه الطريقة لا يكاد يُحصى. والفرق بين تخويلنا
من مكلف الإلزام والكفر في حال الثابتة على لبدل وبين قبحه وصح، لأن

العدل كالشرط، ومن حقه أن لا يدخل إلا في لأمور المتطرة المستقنة، ولما كان ما لم يوجد مستصراً صبح دخول العدل فيه دا امتنع اجتماعه، والموجود واقع غير مستطر، فلا يصح فيه العدل، إذ لو صح ذلك فيه لصبغ في المصبي والباقي.

و مما يقوونه: أن الكافر تارك الإيمان ولا يصح كونه تاركاً لما يستحيل، كما لا يكون تاركاً للجمع بين تصديق.

وهذا غير نافع، لأن الكافر في حال كفره وإن كان تاركاً للإيمان فهو تارك ما كان فدرأ عليه وحشر منه، وإن كان الآن قد حشر عن القدرة والصحة والحوار.

والفرق بين ذلك والجمع بين تصديق: أن الجمع بين تصديق مستحيل في كل حال، وليس كذلك الإيمان في حال الكفر، فهذا حار أن يقل: إنه تارك ما كفر لا يمتد، ولم [ينجر] (١) ذلك في جمع بين تصديق.

باب (الكلام في التكليف)

فصل

(في جملة هذا الباب)

ما كان قولك «يكفُّ» له معنى يكفُّ و مكفُّ وفعال مساوٍ له
الكفُّ، وحب أن يُنس ما هو الكفيف، و صفات المكف التي معها يحسن
أن يكفُّ، وما يعرض من هذا الكلف، والوجه المحرر به اليه، وما
الأفعال التي يساويها، وما لمكف الذي كف هذه لأفعال، وسأى شيء
مختص من الصفات حتى يحسن أو يحسن تكليفه.
وربما نباحث بكلام في هذه الأصول لقوة لاشتراكها وتعارضها،
ولفرض استنباء الكلام على ما لابد منه، ولا اعتبار بمرتب تقديم وتأخير.

فصل

(في حقيقة التكليف)

وهو ارادة لمريد من غيره ما فيه كلفة ومشقة.
و اذا قيل: ان الأمر ما فيه كلفة ومشقة تكليف، ولمرجع به الى الارادة،
لأن الامر ان يكون أمراً ب ارادة لآمر بفعل لمأموره، ولهذا لو عرفنا صفة
لأمر من بعضنا ولم [نعرف] (١) أنه مريد بفعل لم يصح أنه مكلف ولا أمر.

(١) الزيادة مقاة وليست في نسخة

و لا قوى أن تكون رتبة معبره فيه، كالأمر.
وقد قوه: إن استكشف هو علام المكثف وُحوب فعل أو صفة
برائدة على حسه، أو اعلام فحه. وراء ذكره الارادة وحبوه شرط في
حس التكشف لا في حده، وفسروه هذا الاعلاء بحقق العلم في مكثف، أو
نصب الدلالة على أحوال الفعل.

و اصحح ما بدأ بذكره، لأنه متى أراد أحدا من غيره فعلاً تلحقه
المشقة فيه وصف بأنه مكثف، وإن لم يكن معبراً له شيء ولا دالاً على
شيء، وهذا صخ أن يقول انكس كسفي قبيح، وكنتي ما لا يلزمي.
ويصون كب إن تكشف م لا يطاق فسح، فنحري لفظة «تكشف» و
«مكثف» مع الصح و حس، و يوجب و غير الواجب، وكون احد
ما ذكره من الاعلام يوجب الفعل لم يصح هـ

هـ كنه على أنه لو كان نفس الاعلام مكثفاً لوجب أن يعري عليه
هذا الوصف مع فقد لارادة بل مع انكراهة، وقد علمنا ضرورة خلاف
ذلك.

و بصحة ما ذكره، ما عصي في كلام شيوخ كثير، أن استكشف لا
يحبس إلا بعد اكتمال لعقل ونصب الادب، وأنه تعالى أكمل لعقول وحقن
سائر الشروط، فلابد من أن يكثف و يوجب إنه لوم يكثف و حان هذه كاب
التعريف وحق الشهوة قبيح أو الشهوة وحدها.

و هذا يدل على أن لتكشف عبر التعريف، وأن التعريف وما يسعه شرط
[في] (١) وحبوه، والتعريف بحري محري الاقد ر و التمكن يتي نزاج به اللعبة،
فكما لا يكون التكليف [التمكن] (٢) والاقد ر فكذلك لا يكون الاعلام.

من قبل. قد أدى احترامه وحب أن من أودعها من غيره أن يصي أو
يصوم بكون مكثراً له.

قدما، يبعد في سبب فيه تكليف بعد أن تصدق (١) إلى غيره، وهو صيف
لم يكن منكراً وإن قل استعماله.

على أن هذا سبب من جهة التكليف بالإعلام ومن سبب ماعيره على
وجوب عبادته عليه، وإن امتنع من إصافه بتكليف أيضاً واعتذر بشيء فهو
عذرنا، وإن أطلقه أطلقنا مثله.

فصل

(في صفات المكلف تعالى)

يبحث أن يكون تعالى حكماً مأموراً به فعل مباح أو لأجل
ناوحي، لعدم انتهاء القبح من هذا التكليف. وقد مضى الكلام على
ذلك، وبدلاً من غيره في ذلك العدل من كذا هذا.

ويبحث أن يكون قادراً على شوائب الذي عرّض التكليف به وعدم
مصلحه. وقد مضى ما يدل على هذا، حيث دلل على أنه قادر وعالم لنفسه
ويبحث أيضاً أن يكون له عرّض في التكليف وانتداء الخلق لبخس
التكليف ولائداً مثله. وسبب على ذلك في فصل بعده.

ونبحث أيضاً أن يكون مُتَعَمِّداً بما يجب به من العبادات (٢)، لأن في
التكليف ما يقع على جهة العبادات، والعبادة تقع لعمد المحصورة المتميزة
بصفات:

مها - أن تكون مستقلة بنفسها لا تحتاج إلى غيره.

ومما أن يكون أصولاً للمعم كلها، فلا يدخل نعمة غيره تعالى في كونها نعمة إلا مسببة إليها، ومقتضيه أن تقدمها.

ومما أن يبلغ العاية عظمى في المنزلة والكثرة التي تقتضيها المصلحة. ولا يلزم على هذه الحملة أن يستحق نعم بعضها على بعض جزء من العادة، وذلك أن لعادة عاية في الشكر ونهاية، وهي يستحق نعم مخصوصة موصوفة، فلا يجوز فيه لا بقدم والتعويض، كما لا يجوز ذلك [في الشكر] (١). ومما يجب كون المكلف أيضاً عليه أن يكون عالماً بشرائط تكليف في المكلف، من إقداره وعبره من سائر ضرورات تمكن وراحة نفس.

فصل

(في بيان العرض بالكليف ووجه الحكمة فيه وفي ابتداء الخلق)

الوجه في تحسن التكليف أنه تعريض لمصلحة عاية لأشأن لا به، وتعريض شيء في حكمه، ومعنى ذلك أن أحداً قد حُسِّنَ منه التوصل إلى بعض الأمور حسن من غيره أن يعرضه به، فهذا هو أن التعريض للمنافع مسمحة، ولتعريض بالمصير مضرة ولا بد من بيان التعريض، وفيه عقدت الكلام.

إن التعريض هو تصيير معرض، بحيث يتمكن من الوصول إلى ما عُرض له، ولا بد من رادة المعرض الفعل الذي عُرض به، وعرض للمستحق عليه، أو التوصل به إليه.

ويجب أن يشترط أيضاً أن يكون عالماً أو طاماً وصول المعرض إلى ما عرض له، متى فعل ما هو وصلة إليه. أما بكمال الصفات التي معها يتمكن

من جعل له فائدة منه، لأنَّ أحد لا يكون معرضاً لغيره لمبايع وفصائل إلا مع تمكن المعارض من الوصول إليها.

وإنما اعتبرنا الإرادة في التعريض، لأنَّ التمكن يستوي فيه ما عرّض له وما لم يعرض من الأفعال، فإرادة من أمر محض. ولأنَّ أحد لو تمكن غيره بالمال من المبيع والمصرع، لم يكن معرضاً له للمبايع دون مصادراً إلا بالإرادة.

و تقديم تعالى إذا أقدر لمكثف ومكثف وحق فيه شهوة وأمكن أن ينال بها المشتبه كما أمكن أن يستحقه على وجه يشق فستحق عنه الثواب، فمن تخصص أحد لوحهين دون الآخر إلا بالإرادة.

وليس لأحد أن يقول: يكفي في تخصصه ومربته إعلامه وحب الوجب وقبح الفسح، وأحد الأمرين دفع وآخر صرف.

لأنَّ هذا يوجب أن يكره منه بفعل مع هذا لإعلام أن يكون معرضاً به، وأن يكون أحد لو تمكن غيره من المال وعلمه وبه على حسن الحسن وقبح الفسح، أن يكون معرضاً للاتفاق في الوجهة الحسنة دون الفسحة بالإعلام، وإن كره منه الاتفاق في الحسن.

فإنما وجه اشتراط العلم بالوصول إلى ما عرّض له أو انظر في من لا يتمكن من العلم، فهو لم يكن (١) ذلك شرطاً ومعبراً، لجزأ أن يكون من عرّض ما غيره الأمر من الأمور يتوصل إليه ببعض لأفعل عالماً بأنه وإن فعل تلك الوصلة لا يتصل أي ذلك الأمر ولا بدله، ويكون مع هذا معرضاً [للاتفاق] (٢)، وقد علم خلاف ذلك.

ولا يجب أن يكون تعالى من حيث عرّض لثواب مريداً له في حال

انتعريض والتكليف، بل يكفي في كونه معرضاً له رذته للفعل الذي يستحق به الثواب، وبذلك بوصف أحده بأنه عرضي ولده لتقصي ولمدح لتستحق على معلوم ولا آداب، إدامته من ذلك وأرج عنه وأراد منه الوصفة إليه، وإن لم يرد في حان تعرض مدحه على تلك التخصيص، بل يكفي في تعرضه به أن يكون مريد لأفعل، حتى يوصل إليه.

وإن قدس في تنكشف به تعرض لتواب. به ولم يكن كذلك لما كان حسناً، لأنه إن خلا من عرض كان عتقاً، وإن كان عرض فيه مصرة كان فسحاً، فلا بد من أن يكون تعرضاً لتستحق. وإن خور أن يريد به مدحاً لا يستحق به ولا يوصل به إليه، فثبت أن يكون لعارض وصوله إلى الثواب مستحق هذه الأفعل.

وإن قدس سره الثواب لا تسبب إلا بأفعل في به وهو تنكشف، لأن الأسبب بـ ثواب والاستسحب في فسح معاريه ستعظيم له، وقبح ستعظيم المسدأ معلوم، وليس يستحق الثواب إلا بهذه الأفعل، حتى يوصل به تنكشف، فثبت مقصدها.

وإن على أحسنه في به مدحاً منقضي في تكسب كسراً، من أن التكليف متى صبح وحسن وحب. فلا واسعه له بين حاجتي الوجوب والفسح، لأن التكليف في كسب شروطه في جمع وجوده امتكس وحب فعل بواجب شأناً عليه وكان متردداً بدواعي وتقي عنه مدحاً، وحب تكليفه، وبفسح تنكشف مع بقاء بعض هذه الشروط أو جمعها.

وإنما قدس وجوب التكليف مع تكسب الشروط، لأنه متى استق وحب كونه تعالى بما عتق أو معرضاً بالقسح. وبذلك أنه مدحاً إذا كان قدراً على أن يعينه أحسن عن فسح منه يفعل وأجوجه به بالتهوب المحبوبة به وسحية به وبه، وما أن لا يكون له عرض وأجست حصن، ولا عرض

بعد ذلك لا التكليف، وان يكون مُلماً تحت شهوى، وإن شق ذلك
بلمسعة العظيمة بثوب، فإن لم يكن ذلك ولا عرء بقوية الدواعي إلى
نيه.

ولا يلزم أن يكون بهاء معرفة دسح لأجل الشهوة، وذلك لأن معنى
الاعرء لا يصح في بهاء، وإما يصح فيمن يصور في العوقب، ورأس امصرة
فيها، وهذا مما يختص به العقلاء.

فان قيل: فما وجه الحكمة في ابتداء الخلق؟

قيل: وجه ذلك لا يخرج عن ثلاثة أقسام: إما مع المحنوق، وإن يسمع
غيره، أو أن يكون الردة ذكره مع تعري ذلك من وجوه الفسخ. وإحس
الحق سماع المحنوق، حسن ذلك سمعه، وليستمع به لأنه إذا حس لأحد
وحيث كان أولى بالحس مع حتمه عنها، ودحس منه به لئى أن يحس
ليسمع بالتفصيل، وأولى أن يحس حق من حقه ليستمع من هذا وجه ومن
غيره.

ولهذا قسمه ابن مكلف محنوق يستمع بالتفصيل وليستمع بثوب، وإن
كان في المعنوي أن يلامه مصلحة به أو غيره، فقد حقق أيضاً يستمع بالعوض،
فيشكامل فيه لوجوه الثلاثة. فإنه غير مكلف ومع حس ليستمع بالتفصيل
ولعوض إن كان في إيلامه مصححة لمكلف.

فان قيل: قد قل ع يحس منه تدعى أن يحس اسداء.

قيل: حقق حيي وحق شهوة فيه لمدرئ موجود يدركه فيلته، وليس
يجب أن يكون ذلك المدرئ غير هذا الحي نفسه، لأنه حائر أن يشتهي الحي
أن دراك (١) بعضه أو محنوق في بعضه من المدركات. ولا بد أيضاً من فعل

رادة لخلق ذلك الحقي وعبدته وشهوته، لأن علمه إذا فعل شيئاً وليس
ممتنع من لارادة فلا بد من أن يريد، لأن الدعي إلى المردد دعي إلى رادته.
ولهذه الحمدة قيل في الكتب: إن تقدم الحماد على الحبيون قبيح من حيث
[كان عبثاً] (١).

فصل

(في بيان صفات الافعال التي يتناولها التكليف)

لأنه في كل فعل تناوله التكليف من صحة اتحاده من المكلف على
نوحه الذي كلفه، لأن ذلك تمكين فلا يحسن التكليف إلا معه، ومن
شروطه تقوية لقدم تعالي دواعي المكلف إلى فعله باللطف وما جرى مجره
بما لا يباقي التكليف وذلك أيضاً بحري محري يتمكن في لوجوب، ومن شرطه
أن يكون لفعل مح يستحق به المدح والشوب.

و الوجه في ذلك، أن وجه حسن التكليف إذا كان هو التعريض للثواب
على ما قدمنا من يحرم تناوله إلا ما يستحق به الشوب، ولما كان يستحق به
الثوب ينقسم إلى ما يستحق به العقاب لا لخلال به وهو الواجب وإلى
ما لا يستحق ذلك على الاحلال به وهو الندب، جعل التكليف لا يخرج
عن الواجب والندب، وعيبا التكليف بالمباح، لأنه مما لا يستحق مدحاً ولا ثواباً.

فصل

(الكلام فيما يتعلق بالمكلف وما يجب أن يكون عليه)

اعلم أن كلام في صفات بذات فرع على معرفة بذات وتعيينها،

والحيي وان كان نفسه ضرورة ولا يشك فيها وذلك عنه حجة، والاحتلاف واقع في من هو الحيي يدرك القادر العلم على جهة التفصيل، ولهذا ضعف الاستدلال على أن الحيي ما هو هذه الحجة بما مضى في المكتتب بأن لا نعم أحولاً لـ كثرة ضرورة كعلم الانسان بكونه قاصداً ومعتمداً، والعلم بصفة فرع على عدم ما يوصف، فكيف يكون لعدم الحيي طريقة الاستدلال. وثبت أنه هذه حملة بشهادة المعنوية ضرورة.

و عما صنعت هذه الطريقة لأن قد مل [أن يقول] (١) إن أحدنا يعلم نفسه ضرورة لكن على الحجة، فصح أن يعلم صدقته أيضاً بالضرورة.

و غير ممسح أن يعرف لأصل على طريق الحملة من يعرف الفرع على جهة التفصيل. ألا ترى من استدل على أن للأجسام محدثاً يعلم محدثها على طريق حملة دون تفصيل، ويجوز أن يستدل على كونه قادراً عالمياً حياً، فيعلم صفاته على استقصيل وعلى أن قال: إن الحيي هو هذه حملة لا يعلم على تفصيل نسبة حيي متى نقصت حرج من كونه حياً وبغيرها من سائر الحجة ضرورة، وانما يرجع فيه لى الاستدلال، وتعيينه وتفسيره لا دليل عليه.

فقد صدر الأصل معلوماً حجة والفرع معلوماً تفصيلاً. ولأنه من الكلام في الانسان وما هو ثم الكلام في صفاته.

فصل

(في ماهية الانسان)

لما أوجز الكلام في تكيف الـ بيان ما هو المكثف لعنفه به وحب

بيانه. وامكلف هو الحني، ويسمى الحني من انساباً ون يسمى الحني من املائكة (١) وحق نأسماء أخر، [وكذلك اخي من له ثم يسمى بأسماء آخر] (٢) موضوعه بذلك الحسن (٣)، وغلاسه يقول الحني شعاع ربه نفس.

والحني على مذهب (٤) الصحيح هو هذه حملة اني شاهده دون انعاصها، وبه تعلقت لأحكام من أمر وهي ومدح ودم.

وهذا حاله في ذلك قوم، وعدلوا: إن حني الصغار هو الذي من بدوات بسبب كونه منحتحر ولا حان ولا عرص في هذه الحملة، ون كان يعمل فيها ويدبره ويصرفها. وهذا مذهب محكي عن معشر واليه كان يذهب ابننا فوبخت.

وقس: إنه حرة في القلب، على ما حكى عن بن سراويدي ووطي (٥).

وقال الاسوري: هو ما في القلب من لروح.

وقال لقدم: إنه الروح، وهو حياة المدحلة هذه الحملة.

وحكي عن بعض المتأخرين: إنه جسم رقيق يسكن في جميع هذه حملة.

واندى يد على صحة ما ذهبنا اليه: ان الاحكام الرحمة في الحني كنها بخدها تظهر في هذه حملة وم، لأن الادرك يقع بأعصانه، ولتلم ولتلد تدع لادرك، ومنع اسداً تظهر في طرفها، فلانة من اساد ذلك

(١) في نسخة «امر ملائكة» (٢) زياد من م (٣) في هـ «الحسن»

(٤) في النسختين «على مذهب الصحيح».

(٥) مشوش في النسخة، والظاهر أنه يريد هـ من عمرو بنوطي احد رؤوس معتزلة النصر

اليها وان مله تعلق معمول به ، وذا أفسد جميع [ما ادعى] (١) من وجوه التعلق لم يبق إلا ما ذكرناه.

ولا يخور أن يكون الفاعل في هذه الحمية حارحاً عنه وبس فيه ، كما يحكى عن معمر ومن وقته. لأن هذا المذهب يقتضى أن يخترع لأحد في هذه الحمية ويستدثها ، لأن القدرة على مذهبهم (عاصد ٢) قائمة به لا هذه حمية. وهذا يبطل بما تعلمه ضرورة من أن أحد قد سخر عليه حمل بعض الأخسام - إحدى يديه أو يثقل ، وقد سخرت يديين تأتي منعدراً أو حاف المستثنى ، لأنه لا وجه لهذا الحكم معلوم اضطراب مع فهو بالاحتراع ، وأن هذه لأعضاء ليست محدث بقدر ، ولا يصح إلا على مذهب من ثبت في اليد معنى من القدرة لا يصح أن يعمل به إلا استعماله ومباشرة ، وأن قادر وإن كان قادراً على معنى وسير لا يصح أن يعمل بقدر الجميع مع سمعاً إحدى يديين.

وهذه نظريته أيضاً نعم أنه ليس معنى في قلبه ويبطل هذا المذهب يست محدث بقدر ، وما نحن أقدر المعنى الذي في القلب ، ما صح ظهور الحركات في لأطراف ، لأن إنا كانت على جهة الاحتراع فقد تطلده ، وإن كانت على سبيل التوجه فقد عتد خلافاً ، لأن ذلك يقتضى إحد من لفت والرفع ، وقد عتد أن اليد تنحرك من غير أن يسري لها من لفت حركة.

وما يبطل هذين مذهبي معاً - يعني مذهب معمر (٣) ومن قال إنه معنى في القلب أن المريض المذهب قد ينتهى به المرض إلى عريض سخر تحريك يده عنده مع استعماله للحركة ، فهو كان لا بد أن يختار أن يحرك بقدره

التي هي قائمه به على كل حال في الأعضاء الفعل مع المرض [و محال أن يكون المرض أخرج اعصو عن احتمال حركة، لأن غير المريض يحركه، فاد. كان لمرض] (١) ما نرى قُدر اليد على ما يقوله، فما الموحى لتعد ذلك؟ والقادر لفاعل عندهم ماخرج عن كونه قادراً.

وهذا الوجه أيضاً يميز من قال: ان الانسان حرى في القلب يحرك الاطراف لا على جهة الاختراع.

ومما يبطل مذهب معمر ومن وافقه: أن الانسان يجد كونه مريداً من ناحية نفسه، وإذا أدمى الفكر والطر وحد التعب والألم في جهة قلبه، فبولا أن القلب محل لذلك لم يكن هذه الأحكام، فلا وجه لها إلا ماذهب إليه.

ويبطل ذلك رثداً على ما ذكرناه: أن الفاعل لو كان غير محاور لهذه الحملة ولا حث فيها وإنما بخترع حترعاء، لم يكن بعض حمل بذلك أولى من بعض، فأتي وجه للاختصاص.

فان قيل: ليس بمكر أن يختص بصحة الفعل في بعض هذه الاشخاص دون بعض لصرب من العنق وان لم يعلم على سبل التفصيل، كما يقولون: إن احوال من لاعراض في لمعان يختص بعض الجواهر دون بعض، فلا يصح وجوده في غيره، وكذلك ما كان به الحي رانداً بعينه من الاجراء لا يجوز أن يصم الى حثي آخر.

قلت: بين الامر من فرق واضح، لأننا لما جمعنا العرض مختصاً بمعده لم يميز أن يوجد في غيره على وجه من لوجه، وكذلك الجواهر التي يختص رانداً لا يجوز أن يختص بعينه على وجه، وانتم تقولون إن لفاعل في الحسد لوريدت فيه الاحراء لكثيرة وانضمب اليه، لكان ذلك الفاعل يفعل فيه على حد ما كان

وعلاً فيها قلبها، ويقولون إنه تعالى قد درّ من الاجزاء اي د نصحت لى هذه جملة كان الفعل واقعاً في الجميع على ما لا يتأهى، هو المنكر من أن يبي الله تعالى هذه [الاحراء] (١) لى دارده في جسم ريد فعل فيها شخص آخر، فيعمل فيه ريد كما يفعل في الشخص لاول، لأن هذه لاحراء مما يصح أن يفعل فيها ريد ومما يخص بالتعلق بها وليس لعبه + تعلق.

وبعد، لما لوجه على هذا المذهب في خروج الحي لماعل لقد در من صفاته وعلمه عند ضرب رقبة هذا الجسم أو قطع وسطه، وليس لنقص سة هذا الجسم تأثيره في خروج من صدره.

وهذا [مما] (٢) لا يعقل من فهمه، ولا يصح تصويره، لأن د أوجب خروج الحي من كونه حياً بنقص سة الحياة، فقد أحلها الى أمر مفهوم. واد قلنا، إن عدم المحل يوجب عدم الحاة، فقد أشرب الى معمول. وكذلك سائرهما تعلق بعضه ببعض من وجه معقول.

وبعد، فكيف حرج ذلك الحي من كونه على صفاته، ويبطل بقطع لوسط، وم يخرج بقطع اليد والرجل، والحكم فيها واحد فيما ليس بمحاور هذه الجملة وخال فيها. وسوء قيل: إن ذلك الحي عند سة الرأس وحرج عن صفته ولم يعدم، لأنه لا وجه معمول يفتضي ديث.

ومما يدب انتداء على أن سعي هو هذه الحملة المشاهدة: أن بعد أحكام وصفات تظهر من هذه الحملة يمكن أن تكون متعلقة بها ومستسدة لى، فيجب أن لا يتحاورها. لأن القول بتعلقها بعبره وهو غير معلوم، والعدول بها عن الحملة المعقولة مع امكان لتعلق يؤدي الى سخات ولى تجوز أن تكون صفات لتي تستحق عن المعاني المعقولة متعلقة بعبرها من طبع أو

غيره، وأن يكون السواد لم ينف لبص البصرى على محله من عاه غيره.
وكذلك القوم في استحقاق المدح على الأفعال أو الذم في تخوير تعليقه بغير
المعقول الذي ظهر حكمه.

وبدل أيضاً على ذلك أن الإدراك على ما يشاء يجمع بكل أعضاء هذه
الحملة، فلو لم يكن في الأعضاء حياة لكانت كاشعر والظفر لا يدرك بهما،
وإذ كان لابد من حياة لكل الأعضاء - ونحو أن يوجب الحكم لكل ما حلت،
لأن ذلك يقتضي كون هذه الحملة أحياء كثيرين - فكانت لا تصرف باردة
واحدة، ولا يكون كاشيء الواحد، ولا يسع من هؤلاء لأحياء الاختلاف
والتمتع، ولحوت هذه الحملة بحري أحياء كثيرين صم بعضهم إلى بعض،
ومعلوم ضرورة خلاف ذلك.

ومن المحال أيضاً أن تكون هذه الحملة توجب الحكم بغير هذه الحملة
فقد لا حصاص، ولأنه ليس واحد في ذلك بأولى من غيره، ولا يجب أن
توجب الحياة الموحدة في العنصر الحكم لبعض آخر لعدم الاحتصاص أيضاً.
وإذا لم يصبح كون حي غير هذه ولا بعضها ولا كل جزء منها ثبت ما ذهب
إليه من أن الحي (١) هذه الأصناف (٢) موحدة في أحد الأجزاء هو الحملة التي
هذا بعض لها.

وقد نزل مذهب لطاء بعض ما ذكره، ويطلبه أيضاً أن أحدا قد
بحرك يديه في جهتين محتملين في حاله الواحد، فهو كالحَيِّ شئت في هد
الجسم لم يصبح شدة الحركات مع اختلافها في لأطراف.

وأيضاً قد البد د شئت لم يمكن من قسمة وسطها ما كان يمكن
وهي صحيحة، فلو لا أن هذه الأعضاء من حملة الحي لم وحب ذلك، ولو

(١) في «من أن حي»

(٢) في «من أن حي»

كان حتي مفصلاً عنها لم يؤثر تغير صفاتها في فعلها فيها.
و من يمسك لقول أنها حركت بالشيء من حتمال حركة، لأن الله
تعالى يحركها وغير هذه جملة أي البدل لشيء متصل بها أيضاً يحركها،
ولولا احتمالها للحركة لم يجر ذلك.

وبعد، فإن شار الروح إلى الحياة حتى نقول إنها عرص بالحياة، لا يصح
فيها أن تكون حنة عامة وقدره. وإن أرادته اهواء المتردد في محارق هذا الجسم،
فذلك أيضاً متى لا يصح أن تحده الحدة، ولا يدرك لأهم واللدة به وهو عسى
صفته، وإن لم يرد (١) ذلك فهو غير معمول.

على أن الإدراك يقع بطهر الخسد، فصح أن يكون الحياة في الظاهر
موجودة ومعمل يقع بتدئة في لأصرف، فهو كإن الحركت ها شيئاً مدحلاً
هذا الجسم كإن حركة على سبيل الخسد و يدفع، وقد عمت ضرورة
حلاف ذلك.

وبعد، فإن السبب لموجب لئلف هذا الروح بداخلة عند قطع المتوسط
ورأس، ولم تنف عند قطع البدن أو ربح. فعلى مذهب الطدم من الكلام
يصل قول من يذهب في الإنسان أنه جسم رفيع ممدد إلى جميع هذه
الحملة، لأن هذا المذهب يذهب إلى مذهب سطم. وحسب من يذهب إليه مما
يسمى الطدم في يفرق بين قطع الرأس والبدن، بأن قول: إذا قطع تقصص
الطمر فم تنف وذا قطع الرأس ينقص الطهر والبدن.

وهذا تعلق بالطل، وإذا جاز التقصص (٢) بالبدن جاز في الرأس والوسط،
وإذا جازناه م بأمن في من قطع رأسه ووسطه أن يبقى حياً.
وقد أرم وثل هذا المذهب أن يكون لأدراك بظاهر الجسم متناقضاً

لمجاورة لآخره بقي فيها حياة لما لا حياة فيه، كادراك العصور الخدر. وهذا غير لازم، لأن لتدقيق ما يكون بالإضافة إلى ادراك متكامل كما يقو به في العصور الخدر والتسليم، فإد كان مذهب لقوم في جميع الأقسام أن فيه أحراراً لا حياة فيها وأحراراً فيه الحياة، فاستاقص إلى ما هي

وم (١) يحب عمنه أن اندي هو الشبهة في لائن حتى ذهب انهم في الخطأ إلى كل مذهب، انهم استعدوا أن ترجع بصفة الواحد إلى حلة من لآخره، وان يضم ما ليس بحي إلى ما ليس بحي فيصير حياً، ولا مربي لا تدخل تحت ضروره ومه مخرج في الدليل ونحو تسع ميسر الدليل عليه فيها، ولا معنى لمصحب بما يفود اليه الأدلة وإنما المصحب من قول لا دليل عليه كائناً ما كان.

و رجوع الصفة الواحدة إلى حلة أخرى من خدر، فإد ذلك عليه دليل وحج اثباته، وذلك [في الخور] (٢) كرجوع بصفات الكثيرة إلى الذات الواحدة. وقد علمنا أن الحي هو الحمة دون أعاصها، لأن لالحكمه كنها ترجع إلى الحمة دون أحرانها من مدح ودم، ومعلوم للسان ضرورة أنه مدرك واحد مريد واحد، وإذا اعتبرت ذلك فوجدت الحي ما يقتصر إلى معنى يكون به حياً، وعلمنا أن حياه لا نوجب له هذا الحكم، لأمع عية لاحتصاص، واستحال حلول الحياة الواحدة في جميع الأحرار، واستحال أيضاً أن يكون محل بها حياً، فم يبق في معنى الحياة والحمة وإيجاب الحول لها، ولما وجدت الحي يخرج من كونه حياً عند نقص نسبة هذا الجسم. علمنا أن الحي يفتقر إلى نسبة وم يوقف على تفصيل ذلك وتخليده

و ليس يمنع أن يضم ما ليس بحي صفة إلى ما ليس له تلك «صفة»

فتحصل الصفة لتي ما كانت بكر واحد منها. ألا ترى أنه قد يصمم إلى ما ليس بمعجز ولا حارق للعادة لي ما هو كذلك فيصير معجزاً وحارقاً للعادة، وما ليس بحكم من لأفعال ولا دون عسى كونه فاعله عالمياً لي ما هو كذلك، فيصيرون بالاحتجاج دلة على العدم، وما ليس بجسم أي مناسب جسماً فيصير جسماً، والمحل ليس بمتحرك قبل وجود الحركة، فإذا وجدت الحركة فيه وهو أيضاً غير متحرك (١) صار متحركاً

فصل

(في الصفات والشرايط التي يكون عليها المكلف)

لأنه من كونه قادراً حتى يصح منه ما كُلف من لأفعال، وقد كونه بهذه الصفة يقتضي تكليفه لا يطاق، وقد بين قمحه. ويجب أن يكون علماً بما كُلف، أو ممكناً من العدم بذلك، لأن فيما كلفه له صفة لمحكم من الفعل، وذلك لا يقع إلا من عدم. ولأنه لا يستحق ثواب بالوجوب إلا إذا فعله ضد الوجوه، فيجب أن يكون عالمياً بصفات لأفعال. وكذلك القبيح لا يستحق على الامتناع منه لشواب إذا امتنع منه، ولأنه لا بد أيضاً أن يعلم أنه قد أدى ما كلف، ولا فهو غير آمن مع بدل المجهود من أن يكون مفرطاً.

ولا كانت هذه العلوم تحتاج أي كمال العقل وحب أن يكون المكلف كامل لعقل. ولعقل هو مجموع علومه يحصل بتمكّنه، وهذه العلوم وإن لم تكن محصورة بعدة فهي محصورة الصفة، لأن العرص في لعقل لا يرجع إليه وإن يرد وصلة إلى اكتساب العلوم لي كسبها ووقوف لأفعال على الوجوه

بقي تساؤلها استكشفي، فوجب أن يحضر للممكن من العلوم ما يتمكن معه من هذين الوجهين.

ولما كان العلوم من تعلق البعض ببعضه ليس لعصرها، وحب حصول كل ما لا تنجم هذه العلوم إلا معه ولا يشب إلا بشوته، ومفصيل ذلك يطول.

وقد قُسمت العلوم المسماة عقلا إلى ثلاثة أقسام: أولها العلوم بالصور الأدلة، وثانيها ما لا يتم العلم بهذه لأصول إلا معه، وثالثها ما لا يتم انحصار المطلوب إلا به.

مثال الأول: العلم بأحوال الأجسام التي يشعر عيب من حركة وسكون وقرب وبعد، والعلم باستحالة حق اداب من اسبي ولا ثبات المتعاقبين، والعلم بالفاعلين (١)، وتعلق الافعال بهذه الأحوال، وليس يصح العلم بذلك إلا بحس هو عام بالمدرَك أو بحس يعلمها متى درَكها، وممن اذا مارس الصنائع علمها.

والعلم بالعادات من صور الأدلة شرعية فلا بد منه. وهذا هو مثال القسم الثاني، وقد أُخِذَ قوم بذلك العلم بمجر لا حصار على خلاف فيه.

فأما مثال القسم الثالث فهو العلم بمجته اسبح وادبم والخوف وطرق المصار حتى يصح خوفه من اهرال النظر، فيجب عليه النظر والوصول به الى العلم.

والذي يدل على ما بياها هو العقل دون ما فيه صفوف المطيبين ان عدد حصون هذه العلوم وتكاملها يكون لاسان عقلاً، ومتى لم يتكامل م يكن عقلاً، وان وحده على كل شيء سواها، فذلك على أنها العقل دون غيرها.

و إنما سميت هذه لعلوم عقلاً لأمرين: من حيث تمتع وتعقل مما تدعو
فسر إليه، من القدح التي تتعلق به الشهوات، تشبهاً بمقال لياقة ولأمر
الآخر أن مع ثبوت هذه العلوم تثبت العلوم التي تتعلق بسطر والاستدلال،
فكأنها عاقبة.

ولهذه حملة لم يصمه تعالى بأنه عديم وإن كان عدل جميع المعنومات.
ومما يجب كون المكلف عليه أن يكون متمكناً من الآلات التي يحتاج
إليها في لأفعل التي يتعلق بها تكليفه، لأن فقد الآلة يجري مجرى فقد قدرة
في قبح التكليف، ولأن قدر بعض مع فقدته لتعدده مع فقد قدرة، إلا أن
الآلات على ضربين. من ما لا يقدر تخصيصه إلا لله تعالى، كاليد والرجل،
فيجب مع تكليف أن يحصل له تعالى للمكلف في وقت الحاجة إليه.
والصرب لآخر يتمكن العدد من تخصيصه من نفسه، كالعلم في الكتابة،
والقوس في الرمي، فلا يجب عليه تعالى تخصيصه من تمكن من تخصيصه،
والإيجاب لذلك كافٍ.

ولما كانت لأفعل على ضربين. صرب لا يحتاج في إتيانها الذي يقع
عليه الإرادة كرمز الوديعه، وصرب آخر يحتاج إلى الإرادة كقصء يد
وبصلاة الوضوء. حار أن يكلف من معه من لاردة من لا يحتاج إليه، وم
يجر تكليفه ما يحتاج إلى لاردة (١) مع المنع من لاردة.

ومما يجب أن يكون لمكلف عليه صحة كونه مشهراً وحرراً وآماً ومعتدلاً.
وإن قلنا ذلك لأن نقرض المكلف إذا كان هو لتعريض لثوب، ولن
يصح استحقاق الثواب إلا بما على المكلف في فعله بتركه مشهراً، وبما يشق
عليه الفعل أن يكون حرراً طبعاً عنه ومشهراً ما كلف بدول عنه.

وهذه الحمل قبل: إنه لابد من مشقة على المكلف في العمل نفسه، أو سببه، أو فيما يتصل به. وفي تفصيل هذه حمل طويل.

ومن شرائط المراعاة في المكثف كونه مخلياً وارتفاع صروب الميع، لأن مع الميع - سواء كان ميع عدلي أو من غيره - يسعدر الفعل ويقبح تكليفه مع تعدد لأي جهة كان العذر، فإن القبح لا يختلف.

فان قيل: حوّروا أن يكلفه تعالى بشرط رواي الميع.

قيل: لا يحسن الاشراف في لتكليف ممن يعلم العواقب، وإنما يحسن ذلك من أحداً لمقد علمه بالعاقبة، فبشرط ما يخرج تكليفه من القبح إلى الحسن. ولو جاز ذلك جاز تكليفه تعالى من نعم أنه يعجز بشرط ارتفاع العجز، أو من نعم أنه يموت بهذا الشرط (١)، وما يجب اشتراطه وأن الإلحاح عن المكلف والعلم في ذلك أن العرض لتكليف إذا كان متعرضاً للشواب، فما أخرج المكلف من استحقاق المدح بالفعل أحذر أن لا يستحق به الشواب، والاجزاء يسقط استحقاق المدح في أن يفعل أو لا يفعل معاً.

ألا ترى أنه لا يستحق مدحاً من لم يقتل نفسه والحميم من ولده إذا زالت الشبهة، وكذلك لا يستحق مدحاً على لهرب من لسبع ولسار ولأن الفعل إنما يستحق به المدح متى فعله حسنه ووجوبه، وملكاً يفعل الفعل خوفاً من المضرة ودفعاً لها.

والالغاء على قسمين:

أحدهما: يجري مجرى الميع، وهو أن يُعزم الله تعالى العبد أنه إن رام بعض الأفعال معه منه، فيكون ملجأً إلى أن لا يفعله. ومثاله في شاهد من غلب في طئه بقوة الامارات أنه إن رام قتل بعض الملوك سمع منه (٢)، فهذا

(٢) في الصحيح «سمع فيه»

(١) في الصحيحين «بهذا الشرط»

مباحاً الى أن لا يقتله. وهذا نوحه كان أهل الآخرة مدحاً في الامتناع من القبيح، لأن الله تعالى عنهم أنهم متى راموا القبيح منعوا منه. والقسم الآخر من الاجزاء: ما يكون بالمنافع خاصة بكثيرة والمصلحة الشديدة، كمن أشرف على الحية وعلم م فيها من المنافع فهو مباحاً في دخولها، ومن خاف القتر أن أقام في بعض الاماكن فهو مباحاً الى مفارقتها. والاحياء ينقسم: فمن لا يخرج من كونه الحياء ولا يتغير حاله، وهو الاحياء من حيث الاعلام باسمع. وما الاحياء الراجع الى المصار والمنافع، فهذا يجوز تعبيره وحروح ما هو الحياء منه عن صفته. لا ترى أن المباحاً من الحرب من لاسد، وعند التعوث عند الصرب شديد فقد يجوز أن يرغب في الثواب العظيم، فلا يهرب منه ولا يتفوت.

وقد ثبت مع الاحياء لاحترار للافعال التي لم تشاؤوا لاجزاء، لأن الحي خوف من لاسد اى اهرب هو محبتر في جهاب الي بأحد فيها، فأما للمباح في الكف عن قتل بعض ملوك لعلمه أنه يجمع منه متى رامه فلا شبهة في أنه محبتر في فعله، وإن كان مباحاً من الكف عن القتل.

وليس من شروط الكف أن يعلم أنه مكلف، لأنه إن ريد بذلك أن مكلفاً كلله فقد مما لا اعتبار به، لأن المكلف قد يعلم وجوب الفعل عليه، ويتمكن من أدائه على الوجه الذي وجب، وإن لم يعلم أن له مكلفاً فلا حاجة به الى هذا العلم.

وإن اريد بأنه مكلف انعلم بوجوب الفعل عليه أو استمكن بهذا العلم، وإن لم يكن ذلك مضافاً الى موجب ومكلف، وذلك شرط لا محالة قد بيانه. وليس من الشروط أيضاً أن يعلم المكلف قبل فعل أنه مكلف للفعل لا محالة، وإن أوجب عليه قطعاً، لأن ذلك لو كان شرطاً لكان المكلف يقطع على أنه سيقى الى وقت بعض، وهذا يوجب الاغراء بالقبيح. ولأن كل

مكلف يخور الاحرام في كل رمد مستقيل، وهذا في القطع على انشاء
ولا ينزى على هذا ما يذهب اليه في الانشاء عديم السلام ومن يخري
محرامهم في العصمة من لائحة عني جمعهم لسلام، أنهم ربما عدموا انشاء قطعاً،
وأن السلي «ص» لابد أن يعلم أنه مسبق الى حين أداء ما حكمه (١) من
الشرع، وذلك أن معنى الاعراء في معصوه الموثوق أنه يرق فسحاً راض.
فإن قل. ذلك مكلف عندكم لا نعلم أنه محاصص بالصلاة ومكلف
لمعناها إلا بعد أن يفعلها وقيل ذلك يخور لاحترام، ويغور أن لا تكون عنه
وحدة، فكيف يلزمه فعل الصلاة مع نفس الوقت وايضاها على وجه
الوجوب.

قد هذا المكلف وإن خور عني نفسه الاحرام فهو نعمة على حمله أنه
لا يبقى وهو عني صفة المكلف إلا ونزعه للصلاة، فنزعه التحرر ولتخري من
الاحلال بالواجب مثلاً يستحق الداء. وما يتحرر به مع الصلاة.

فصل

(الكلام في تكليف الله تعالى من يعلم أنه تكلف)

من حاتف في هذا باب، رمد طر أن علمه تكليف لا يطع (٢) يخبر
تكلفه ويمسح أن يراد منه الطاعة (٣)، ومنهم من يخبر ذلك امكاناً ويحالف في
حسن هذا التكليف ويدعي قبحه، وب حتموه في يدكرويه من وجه الفصح.
ويسعى أن يبدأ بالكلام على من يحب ذلك ثم يسعه بالكلام على من
حالف في حسنه.

(١) في هـ «ادا».

(٢) كذا في السجس. وليس الصحيح «ان الله مكلف من لا يصح»

(٣) في السجس «من الطاعة».

فصل

(في صحة إرادة ما علم المرید أنه لا يقع)

قد مضى في هذ الكتب أن لاردة تتعلق بمراذها على جهة الحدوث،
ون يعلم [أو يستقد صحة أنه حارث يريد له كذا] لمعلوم أنه لا يقع لا
يخرج عن صحة الحدوث ون يعلم [١] ذلك من حاله صغ أن يراد.

و أيضاً فلو كان يعلم بأنه لا يقع يحيل إرادته لوجب مثل ذلك في
الطن، وقد علمه - صطرر أن احداً (٢) يريد من كثر من المخالف في الدين
الايمن ون عتب في طيه أنهم لا يفعلون بآمارات تظهر له، ويريد من الخائف
وقد قدم له لطعام أن يأكل وأن في طيه لا يعهده من الحاجة أنه لا يأكل. فهو
أحال اعلم بأنه لا يقع إرادته لأجل ذلك لطن.

و اما جمعاً بين الامرين، لأن التصحيح لكون الشيء مراداً بساوي فيه
اعلم بصحة حدوثه الاعتقاد و لطن، وكذلك المحمل بكونه مراداً بساوي فيه
هذه الامور، لأن العلم باستحانة حدوث الذات كدلاعتقاد لذلك و لطن في
احاله بعلل الإرادة، فهو كان يعلم بأنه لا يقع عجباً لإرادته لسواه في ذلك
لطن.

و أيضاً فقد يريد أحداً من غيره الفعل ثم يكشف له أنه موقوف، ولا
يفرق هذا المرید من حانة هذه وبين حانة بوأراد موقوف، كما لم يفرق بين
حالتي كونه معتمداً ما يقع ولا يتعلق لا يقع.

ولس الإرادة في هذا الباب كلعلم، لأن لعلم بشيء على ما هو به،
فلا يصح أن يتعلق بحدوث ما لا يحدث. ولاردة ون تساوت حدوث الأمر

فليست متعلقة به على ما هو به، وهي حارثة محرى الاعتقاد بدي نعلق بمتعلقه
على ما هو به وعلى ما ليس به، وبحرى أيضاً محرى لقدره في أنه غير متمتع أن
نعنى بما المعلوم أنه لا يحدث إذا كان مما يصح حدوثه.

وقد استدل على ذلك أيضاً بأن النبي صلى الله عليه وآله كان يريد من
أبي لهب الإيمان وإن عزم بحر الله تعالى أنه لا يؤمن، وأنا يريد من محمدات
كفار لايمان في الحجة الواحدة وإن علما أن ذلك لا يكون.

فصل

(في حسن تكليف الله تعالى من يعلم أنه تكليف)

قد ذكرنا أن التعريض شيء في حكمه، وإن كل من حسن منه
اتوصل إلى أمرين كمورد بحسن من غيره تعرضه له إذ انتفت وجوه الجمع،
وبعكس ذلك القسح، لأن من قسح من يتوصل إلى شيء قسح من غيره
تعرضه له.

وقد علمنا أن أحد بحسن من اتوصل إلى اثبات بالأفعل بغير يستحق
بها، فبحسب أن بحسن من تعنى أن يعرضه للشوائب ويكتفه فعل ما يوصفه الله.
و قد حسن ما أن تعرضه للهوس أو تعرض عبريا للمنافع المقطعة، كان
أولى بالحسن تعرضه للمنافع لعظمة الدفعة، وإنه مستصحب لكل من جهة
نفسه لا من جهة (١) مكنته، لأنه أقدم على فعل ما يستحق به عقاب بسوء
اختياره بعد أن به الله تعالى عن ذلك وحذره بوعده عنه ووعده في خلافه،
وهو الذي صرح به على الحقيقة دون مكنته، بل قد دفعه مكنته غاية الجمع
بتعرضه لثواب شوائب لا يُستحب ولا ركنكيب وحته عليها، وفع كل ما

يدعوه ويبعثه عليها.

و الوجه في حسن تكليف من تعلم أنه يكفر هو الوجه في حسن تكليف من علم أنه يؤمن، وهو التعريض للاستدلال بالثبوت. ولعل من سها ما لا يرجع إلى تكليف من حذر المؤمن عما يؤدي إلى بقعه وسلامته، وحسب الكافر، يؤدي [إلى] عطبه (١) واستنزاره.

فإن قيل: فتواتر وجوه دفع مسغبة عن هذا التكليف يصح لكمة الاستدلال (٢) على حسنة.

فما: وجوه دفع في معنوا معنوية، وهي جمع مسغبة عن هذا التكليف من علم أنه يكفر، وهي دعى في وجه [قبح] (٣) هذا التكليف كونه عداً بأنه لا يؤمن، أو فقد علم أنه يؤمن، أو كونه عداً لا حصول له، أو أنه أصغر به من حيث أدى إلى مضربه أو قتل: أنه مفسد (٤) حصوله بعد دعوته وبولاه ما حصل، أو أنه سوء نظر لأب بعد بوختر وحسن الاحتياط لنفسه لم يحترأ يختاره.

فجوابه عن ذلك إن من دعى أن اسمه أنه يكفر وجه قبح، لا يجوز من أن يكون علم ذلك على الجملة (٥) ضرورة أو من صريح لا كتمان. والاول فاسد، لأن العلم بالفتح وخمس على جهة جملة (٥) من كمال العلم، كالعلم بقبح لطم على الحمة، وحسن الاحسان، ولا يقع في هذه معنوه (٦) اختصاص بين العملاء، ونحن كند لا نعلم ما يدعو عنه ضرورة.

ولأ فرق بين ادعائهم ذلك مع فساده، وبين من ادعى العلم الضروري بحسن التعريض بثواب، وإن علم معرض أن معرض لا يختار.

(١) في هـ «م يؤدي عطبه» (٢) في ب «لا سيما» (٣) في ب «لا سيما» (٤) في ب «لا سيما» (٥) في ب «لا سيما» (٦) في ب «لا سيما»

وإن كان العلم بذلك مكسباً، فلا بد له من أصل في شاهد يرد إليه،
كما وجب في بطلانه من رد الكذب الذي تقع أو دفع صيرره إلى التكليف
بالكذب بخلاف ذلك في القبح وهذا معذور في التكليف، لأنه لا طريق
في شاهد في العلم بأن الأمور أو المكثف بعصي أو يصح.

وأيضاً قد علم أن ما طريق حسه أنه دفع وصريق قبحه لمصدر، يقوم
العلم فيه مقام لعدم، كاستحباب وطب استعوب وصروب وتصرف وعن
عسول بحس إرشاد أصاب عن الحق أنه مع طس أنه لا يصل ذلك،
وكذلك بحس تقديم العلم في خائف مع الحس أنه لا يأكل، ودلاء حس
في العربي يسحونه مع الطس أنه لا يتمتث به فيخرج فهو علمنا ذلك بدلاً
من لطف، لما خائف الحس كما يختلف حس مذكوره من طب لا رباح
والعلوم، وماوى العلم فيه الطن.

وإذا كان لتكليف مما بحس للمدفع متى كان حساً، ويصح لأحد
لمصارمى كان فيجأ، وجب أن يقوم العلم فيه مقام الطس، وقد بنا حسه
في الشاهد مع الطس أن الأمور لا يقس، وكذلك يجب أن يكون مع عدم،
فإن فرقوا بين تكليف وبين مذكوره من إرشاد أصاب عن الدين
وتقديم لعدم ودلاء حس، بأن جميع هؤلاء في مصرة خاصة وما عرصهم
لرولها، فإذا لم يقلوا كانوا على مدهم عنه وه بردادوا صرراً، وتكليف عنه
صرر ما كان عنه حاصلًا ولولاه لم يخص.

فقد: من عرصه لبي من ضل عن طريق، ومحاسن طعام، وحاصل
في الحة، فلم يقس فيه لاند من أن يستحق صرراً رائداً على ما كان فيه، لأنه
اد قوت به خلاص من المصرة رمتاعه يستحق الدم من العقلاء والعقاب
من الله تعالى، وما كان يستحق شئاً من ذلك لو لم تعرض، فيمتنع. فإن أنه
لا فرق بين الأمرين.

فإن قيل: ما ذكرتموه صحيحاً فحسروا أن يعرض السائل ولده يدفع
صاعاً منه للربح والبيع وإن عدم أو ضل أنه يعرض في طريقه ويقتل ويؤخذ
بمال منه.

فدنا: ما دفع بولد ومضاره عائدة إلى والده، وإذا عرض له لم يدفع فلا أنه
يستمتع بذلك ويستزله، فإذا علم أو ظن أنه يعرض ويبذل ماله الذي أعطه
باه، لم يحسن أن يحذر ذلك، لأنه صرر بحسن يوصله إلى نفسه وعنه يستغنى.
والتكليف بخلاف ذلك، لأنه حصر دفع المكثف، ولا يتدفع به نكاح ولا
استمرار شيء من أحوال المكثف، فلا يجب حمل أحد الأمرين على الآخر.

وأكثر ما يرمي أن يخبرني قدسنا في شاهد من يعرض غيره دفع بحسن
المُعْرَض، ولا يعود منه شيء إلى المُعْرَض، ولا يدفعه بمصره (١) صرر ولا عثم
ولا مور صاع، وإن كان ذلك معذوراً لا يوجد أن يحسن تعرضه. وهذه حانة
كم نعمه أو نقص أنه لا يصل إليه، ويستصير سوء اختياره بعدقته. ونحن نحير
ذلك على هذا الترتيب والتقدير.

وقت [الدليل] (٢) على أن فقد علمه بأنه يطيع ليس بوجه فتح، فهو أن
ذلك يقتضي فتح كل أمر في الشاهد، لأن الأمر من غيره بالفعل المؤدي إلى
نعمه إذا امتثل لا يعلم أنه يصح أو يعصى، ولا صديق سأل يعلم بذلك،
وكان يجب فتح كل أمر في الشاهد، وقد علمنا خلافه.

فإن دعوى كونه عتياً فاطلة، لأن بعثت ما لا عرض فيه وليس فيه
عرض مثله، وفي التكليف عرض حسن وهو تعرض [المكثف] (٣) لمرة
لا تتفاد بالتوب انتهى لا يجوز أن يسحق ولا يحسن إلا هذا التكليف.
فكيف يكون عتياً؟

ون فليس. أليس من ربح مسحة مع صفة ثبوتية أنه لا تُحدي بوصف
دنه عذب. ولا يستعده أن يفوق باب غرضي 'يعرض للاستدعاء' بربح. ولا
كان مثله تكليف من يكفر.

فقد ربح مسحة مع صفة ١. لا تُحدي مسحة مع صفة فيجب. لا من حيث
كأن علة من من حيث كذب مقصود (١) - به. ومضرب نفسه. ومتعطل بعدم
دنه. لا يرد به ووجهه ٢. ربحه يلف من يرد به دفع. نسبة حسن منه
ذلك. وبه علم ووصف في 'ربح' أنه لا يربح. ووجهه فيجب هو لمضرب
وصفه به دون صفة ١. لا يربح. ووجهه ذلك يفتتح لخرج بأدنى عرض
عن علة. فكأن حسن منه أن يربح مسحة ٢. من يربح بك بعض صدقته أو
ضحك من فعله.

فبهم من سبب هذه الصفة من بعد دية 'يعبر'. وبهم يفتحون تكليف
من المعنوية أنه يكفر دائماً بكره لصف في باب غيره أن يحسن يكلف الخلق
بأسره ون علة أنهم يكفرون. إذا كان كذبت نصف في إيمان واحد بل في
طاعة واحدة تقع من بعضهم. لأن. لقد مر من لأعراض يخرج الفعل
من كونه علة. وهم يقولون (٢). ذلك ومنعونه منه

وبعد، فكيف من المعنوية أنه يكفر لا يخفى أن يكون فيها يرجع إلى
الكلف معاً على ما هوه أو ضرراً على ما ينعده يخافون، فإن كان معاً فلا
معنى لأجاب كونه طعناً حتى يخرج من باب علة. ون كان ضرراً فليس
بحروجه من كونه ظلمة أو قسحاً استدعاء الغير وإيمانه.

وإن انظر كونه ضرراً من حيث أذى إلى المضرة. قدماً لا نسلم (٣)
كونه ضرراً، بل عانة أفع والاحسان علي ما أوضحه، وبسبب انتكاف

هو المؤذي في مصرة، بل الكفر هو الذي أدى إلى استحصال العذاب والاستصرار، والكفر من فعل المكثف رحته، وقد رح عنه تعالى عية الزحر رعة فيما يستحق به اثوب مخالف. وكيف يكون التكليف المتعمد لاستحقاق العذاب فيحد لأجل بصره عقاب

و وجه فتح الاعقاب لاند من قدرته له، ولا يجوز تأخيرها، ولو كان ما يستحقه من بصره بعصيته وحها بفتح تنكليف بوح إذا جاوز ذلك المكثف والآمر أن لم يعلمه، ولا طه أن يكون أمره فيحد لتجوز ثوب وجه بفتح، كشونه في فتح الاقدام عليه. وكان أن بفتح مما عرّض الطعام على الخنع، ورشد الصاب عن الدين إليه، لتجوز أن بعصيا ويستصر أو هو وجه الفتح من كان يجب أن يكون من فعل ذلك مصراً بها، لأنه على ما قالوه يؤدي في مصرة. ومعلوم خلافه.

وليس تكليف من المعلوم أنه يكفر مفسدة على ما ادعى، لأن المفسدة ما وقع عنده الفساد، وبولائها لم يقع، مع بقاء تمكين. وربما قيل من غير أن يكون لها حظ في التمكين، لأن المفسدة في حكمه لداعي أو الفعل والباعث عليه، ويدعي إلى الفعل لا يكون ممكناً به بل التمكين متعمد عليه.

ومثال المفسدة: فإن يعلم الله تعالى أنه [إن] (١) حتى لريد ولداً كفر وإن لم يخلقه من أول لم يكفر ولم يؤمن. فهذا مفسدة غير شبهة، لدخوله تحت [الحديث] (٢) الذي ذكره.

ولا يشبه ذلك تكليف من المعلوم أنه بكفر، لأن هذا التكليف تمكين من الصلاح والفساد والطاعة والمعصية، وإذا ارتفع التمكين من ذلك كله ارتفع التمكين من ذلك كله. وليس حتى الولد وما أشبه تمكيناً بل هو محض

يختاره الحكيم بعينه من الأفعال لا يحب منه في قبح أو حسن على ما اختاره الإنسان لنفسه، ولقد حسن من تقديم الصدقة أن الخائف مع طيبا أنه لا يأكل، واستدعى الخائف أن الحق وإن طيبا أنه لا يقلل، ولا يحسن ممن دعوا به أن يختار ذلك لنفسه، ولا أن يدخل نفسه في بعث على طيب أنه يخلب عليه صرر.

طريقة أخرى:

ومما يدل على حسن تكليف الله من بعينه أنه يكفر: أنه تعالى قد كلف من هذا حرم، وقد ثبت دلالة الشهادة بوضوح أنه تعالى من لا يفعل (١) المييع، فيجب انقطع على حسن تكليف من علم أنه يكفر، وانما جميع ووجه قبح عنه

وهذه طريقة تعني عن شدة في وجه على انقضاء، وإن شاء الله كان ووجه الفسخ عنه على انقضاء، وسلوك هذه طريقة في هذا التكليف واجب فيها في كل موضع، لأن تكليفه تعالى من بعينه أنه يكفر لا يضر له على خيفة في الشاهد، والامتنان يشبه من كل وجهه، فحري محرم شهوة الفسخ في أنه لم يكن لها أصل في الشاهد اعتماد في حسنها على فعل الله تعالى، وكذلك يعتمد في أن حسن قد يفعل لحسنه. على أنه تعالى قد فعل ذلك مع استحالة المنافع عليه، فعنه أنه ألقى فيه مجرد حسنه

وليس لأحد أن يمارع في موت من يكفر على كفره، ويدعى أن كل [من] (٢) أظهر الكفر لأنه أن يوب قس موته، بولاً هذا ما حسن تكليفه. وحدث أن هذه مكررة، لأننا نعلم الاعتبارات من غير ضرورة، ونصطر إلى

استمر أكثر من تكفير على كفره إلى حال موته، ولو لم يكن في ذلك إلا ما هو معنوه من دين لرسول صلى الله عليه وآله ضرورة، ومن جماع الأمة على أن في الكفار من يموت على كفره ويعقب في بقية عبيد، لكن، على أن الشك في قبح تكليف من يعلم أنه يكفر ويعصي ويجعل ذلك وجه الفسخ، ولا يفرق بين عاصٍ مستمر على عصيته وبين من يتوب بعد ذلك، لأن سنجحة في الدم وبصر قد حصل بالكفر لأول، فأبى فرق بين أن يتخلص منه تكليف حر أو لا يتخلص.

وإن قيل: إن كان لعلم أن المكلف بعصى لا يقتضي قبح تكليفها وأحرى بعثة بني يعلم من حاله أنه لا يؤدي الرسالة.

قيل: بعثة من لا يؤدي إلى العدد مصالحهم يحل بركة عتيتهم في تكليفهم، ويقتضي مع النطق في التكليف والتكفر، فذلك مبحر، لا لأنه تكليف من في المعلوم أنه يعصى. وبسبب عكس أن يعرض في تكليف من علم الله تعالى أنه يعصى وجه يقتضي قبحه، وهو غير ماض محموا.

فصل

(في تميز وجوه حسن تكليف من المعلوم أنه يعصى)

(من الوجوه التي يقع عليها التعريض للضعف بحري مجرى الانتداء به)

وهذا التكليف إنما يقبح على أحد وجهين: إما أن يكون مفسدة لهذا المكلف نفسه في فعل آخر أو لمكلف غيره، وأوجه الآخر أن يعلم الله تعالى في طاعة أخرى في غير التي يعلم أنه يعصى فيه، أنه إن كفرها ياها أطاع فيها والثوب على طاعتين متساو، فإنه لا يجوز في هذا الوجه أن يكلفه ما يعصى فيه بل يكلفه ما يعلم أنه يطيع فيه.

ولا شبهة في قبح التكليف على الوجه الأول، لأن كون لفعل مفسدة

متى حصل كان الفعل قسحاً. وأما الوجه في القسم لثاني فهو: أنه متى كان غرضه في تكليفه [أن يعرضه لسع من الثوب وعلم أنه يطيع إذا كلفه بعض الأفعال ويستحق ذلك الثوب بدي عرض به وأنه يعصي إذا كلفه غيره متى انفع لم يحسن تكليفه من بعضي منه، سواء كان الوقت واحداً ومختصاً، لأن تكليفه] (١) ما يعصي فيه واحد هذه دون ما يطيع عت، وربما قيل به نقض الغرض.

وقد استدل على قبح هذا لتكليف وأنه حار بحرر لعنت، بأن من كان عرضه مناسداً لحوعة غيره، وعلم أنه متى قدم له طعاماً مخصوصاً منعه من الأكل وإن قدم غيره أكل، وأنه لا يجوز أن يقدم ما يعدم أنه لا يأكل ولو فعل لكان عاشاً (٢) ومن بحرر ذلك بحرر أن يكون في لطاعة لآخرى يريد ثوب على لثي يطيع فيه وأرد تعرضه لذلك القدر من البع، لأنه يحسن على هذا بوجه أن يكلفه ما يعصي فيه دون ما يطيع، لأن عرضه في نفعه ما لا يصل إليه إلا تكليف ما علم أنه يعصي فيه.

وعلى هذه لطيفة يجب أن يقال في من كفر وعلم تعالى أنه إن نقاه أمر أو تاب. إنه لا يخلو من أن يكون القدر بدي عرض له من الثواب يتساوى فيه التكليف بدي عصي منه، والتكليف الذي يوقي فيه لأطاع أو لا يتساوى، فإن تساوى فيه لم يحسن أن يكلف لأول بل يكلف الثاني الذي يطيع فيه على ما تقدم ذكره، فإن كان التكليف لأول بدي يعصي فيه هو برئد الثواب لم يجب التقية وحار الاحترام، وكذلك إن كان تكليف الثاني هو البرئد الثواب لم يجب التقية، لأن العرض من التعرض القدر لمخصوص من الثواب في لأول دون الثاني.

هذا الذي قرر وحرره صاحب كتاب المعنى، وذكر أن أصول أبي هاشم يقتضيه.

والذي يقوى الآن في نفسي خلاف هذا، ولأشبهه لأبي عدهب أبي هاشم إجابة أن يكلف فيه من الطاعين دون ما يطع فيه، وإن كان معرض قدرًا من أثواب متساويان فيه، ولا يجب أن يكون تكليف من بعضه عنه على ما ذكر، لأن العتق ما لا عرض فيه، وهذا التكليف من عرض، وهو معرض لأثواب والسع. ويجب أن يكون حساباً وبعداً، لأن المعرض بشيء في حكم يصاحبه به، وهذا أحسا كبت من طعن في تكليف الله تعالى من يعلم أنه يكفر بأنه عتق.

وإن قيل: إنه عتق لا من حيث عدم أنه لا يقبل بل من حيث كان بازائه ما يطع فيه ويبلغ به الغرض.

فجاء لا فرق بين من سب هذا التكليف أو أنه عتق من بوجه يدي دكروين من قال أنه تكليف من المعلوم أنه بكفر، والعدول عن تكليف من المعلوم أنه يؤمن قبيح وعتق.

وقد قيل: معرض في أحد هذين التكليفين غير المعرض في الآخر.

قلت: لكنه في معناه ومن حقه، لأن المعرض في الاحسان لي ريد هو حسن الاحسان وابتغاء المنحس إليه، فإذا فاق هذا في شخص وكان معرض تاماً في شخص آخر، كان تعرض من لا يقبل وبعروض عن تعرض من بعض في حكم العتق. والشاهد لدى فرغوا به في هذا الدرس فاصبر عليهم، فاهم كما لا يستقبحون تقديم طعام مخصوص لا يأكله وترك تقديم غيره ومعلوم أنه يأكله، ويستقبحون ممن له عرض في حقه مخصوصه يعلم أو يظن أنه إن أعاد فيها أحد عمدته قضاها وإن أعاد الآخر لم يفصها، أن يُعيد لتحقيق دون المسبح وبعده عنه عتق، سواء تلك الحاجة تخص المرسل والمرسل به.

و أما تقديم الطعام الذي جعل عمدته في هذه المسألة فمن علم أن أحدا
إذا كان عرصه أن يُشبع بعض الخبج، وعلم أو طر أنه إن قدم إليه طعاماً
مخصوصاً لم يسد منه (١) شيئاً وإن كان لو تناول لشبع به، وفرص أن هناك
طعاماً آخر لا يشبع لكنه يمسك الرمي ويشت معه حياة، وعلم أنه إن قدمه
بمنه بدلاً من الأول ثم دون منه وأمسك رميته، فإنه لا يحسن منه أن يقدم
طعاماً لمشبع وهو يعلم أنه لا يتدونه ولا يتم فيه عرصه، ويعدل عن ثاني
لدي يعلم أنه يتدوله ويمسك منه. ولا نفس منه الاعتد ريان عرصي
الشبع. وهذا لا يتم في طعام الذي لا يسد دون الذي يسد، لأن (٢)
العقلاء لا يقبضون هذا لعدم يقينهم له: الصدم ثاني وإن لم يكن فيه كل
عرصك فيه شطره إذا كثرت واد عدلت في تقديم طعام من حسبه لمشبع وأنت
تعلم أنه لا يسدول كسب عائش مفتوحاً وفصلاً لعرض.

إن قيل في موضع المختلف فيه، به بعض بعرض وقد أحرتم كدكم
معترض صحت أبي هـ ثم بلاحلاف منه ولا منك، أن تكيف الله تعالى
بطاعة أبي يعلم أن المكيف يعصي فيها ويعدل عن تكيفه، بلطاعة أبي يعلم
أنه يطيع فيه إذا علم أن ثواب ما يعصي فيه أوفر، وكان عرصه لعريض
لذلك القدر بوفر من الثواب وهذا بصر من اشكر في قبحه، من لمش
تقدم طعام المشبع والعدول عن أدنى يمسك الرمي.

قال قيل: أحدث به نفع وسرور في بلوع عرصه وبعثه عم وصبر بوقت
عرصه، ولهذا ستفتح ما ذكره.

قيل: وعينك مثل هذا في لامشهاد بتقدم الصدم لدي لا يساوي
وعدول عن يتدول، ولا تحموا ذلك أصلاً لتكثيف الله تعالى الذي لا يلحقه

في تمامه مع ولا في قوته ضرر، وهذا قال الشيوخ في مسألة من يعسم الله تعالى أنه يكفر: إذا هُوّل عليهم بإيراد ثلث الامثلة الرتبة مثل دفع السيف الى من يقتل به نفسه وأولاده دون من يستعمله في مصلحة، أن تكليف أحد لا يكاد يخلص من انتفاع بمن لمكلف ويستعدي ابيه، ولا مثله لتكليف الله تعالى توحيد في الشاهد على حقيقته، وعلى هذا يجوز أن يكلف الله تعالى مكلف اليوم اندي [يعلم] (١) أنه يعصي فيه ولا يكلف اليوم اندي يعلم أنه يطيع فيه وان تولى ذلك، كما يجوز عند سكر من هذه لطائفة أن يكلف كل من علم أنه يكفر ولا يكلف أحد ممن علم أنه يؤمن.

و لصحيح على هذه الطريقة: أنه يجوز امانة الكافر و علم الله تعالى أنه لو بقاء مكلفاً لآمن، بخلاف قول أبي علي. والوجه في ذلك: أن التكليف في الاصل نقص وغير واجب تكليف من علم أنه يؤمن في الاصل وكذلك في الفرج، وفي فرق في سقوط اوجوب بين متداء تكليف من علم أنه [يؤمن] (٢)، وبين استمرار التكليف على من علم أنه يؤمن، وقد ثبت في مواضع أن التكليف لثاني لا يكون لطف في الاول، فيجب لمكانه، لأن اللطف لا يكون إلا في مستطر، ولا يصح أن يكون لطفاً في نفسه، لأنه تمكين والتمكين مفصل من اللطف. فلم يبق إلا أن يعرف بحجب التكليف الثاني، لأنه تمكين من ازالة المصرة بالعقاب. وهذا غير واجب، لأن المصرة بما أتى في استحقاقها من قبل نفسه وقد كان متمكناً من أن لا يستحقها. ولا فرق بين من أوجب التمكين في ازالة العقاب، وبين من أوجب التمكين من استحقاق الثواب.

و أما تبقيّة التكليف على مؤمن عدم من حاله أنه إن بقي عليه التكليف

(١) الزيادة من م.

(٢) الزيادة من ثباتي الكلام.

كفر، فَمَا لَا حِلَافَ فِيهِ بَيْنَ أَبِي عَلِيٍّ وَأَبِي هَاشِمٍ، وَالْوَحْدَ فِي حَسَنِ تَكْذِيفِ
مَنْ لَمَعْدُومٍ أَنَّهُ يَكْفُرُ بِإِسْنَادِ وَحْدِهِ فِي حَسَنِ ذَلِكَ لِعَرِيضِ لَفْعٍ لَا يُنَالُ إِلَّا
بِالتَّكْذِيفِ.

وَمِنْ فُرُقٍ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ أَنَّ الْمُؤْمِنَ قَدْ اسْتَحَقَّ الثَّوَابَ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكْتَفَى
مَعَ الْعَمَلِ بِأَنَّهُ يَجْتَنِبُهُ، وَبِئْسَ كَذَلِكَ مَنْ عَمِلَ أَنَّهُ يَكْفُرُ فِي الْأَصْلِ، فَلِمَ يَأْتِ
شُبْهَةٌ، لِأَنَّ حَالَهُ لِنَثَوَاتٍ إِذَا كَانَ مِنْ قِبَلِهِ سَوَاءٌ اخْتَارَهُ وَخَنَائَتَهُ عَلَى
نَفْسِهِ، حَرَى مَحَرَى اخْتَارَهُ مَسْبُتًا إِلَى نَفْسِهِ مَا يَسْتَحِقُّ بِهِ فِي أَصْلِ الْعِقَابِ،
فَإِنْ قَبِحَ لِأَحَدٍ أَمْرَيْنِ قَبِحَ لِلْآخَرِ.

فصل

(فِي وَجُوبِ انْقِطَاعِ التَّكْلِيفِ)

إِذَا كَانَ الْعَرَضُ فِي تَكْذِيفِ نَثَوَاتٍ فَلَا يَزِيدُ مِنْ مَقْصَدِهِ بِهَيْضَلٍ مَكْتَفٍ
إِلَى نَثَوَاتٍ الَّتِي هِيَ الْعَرَضُ بِالتَّكْذِيفِ وَلَيْسَ بِوَقْتِ انْقِطَاعِهِ بِرَمَانٍ بَعْدَهُ، بَلْ
يُوجِبُهُ عَلَى الْحَمْدَةِ، لِأَنَّ الْوَاحِدَ قَدْ يَجِبُ عَلَى سَبِيلِ الْحَمْدَةِ، وَكَذَلِكَ يَقْبَحُ
أَيْضًا قَدْ يَصْغَحُ عَلَى هَذَا الْوَحْدِ، كَمَا يَقُولُهُ فِي قَبْحِ حَدِي الْحَدِيثَيْنِ فِي الْحُلِّ
بِوَحْدِ عَلَى الْحَمْدَةِ دُونَ التَّعْيِينِ. وَإِنَّمَا يَجِبُ عَلَيْهِ تَعَالَى قَطْعُ التَّكْذِيفِ ذَا لَمْ
يُحْصَلِ ذَلِكَ الْقَطْعُ مِنْ غَيْرِهِ تَعَالَى.

وَأَمَّا مَقْصَدُ تَكْذِيفِ جَمْعٍ مَكْتَفٍ عَلَى وَحْدِ الْإِحْتِمَاعِ، وَنَ لِعَقْلِ لَا
يُوجِبُهُ، وَنَ عَمَّ فَاسْمَعُ، وَنَ لِعَقْلِ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ بِعَصِّ اخْتِلَافٍ مَثَابًا فِي وَقْتِ
غَيْرِهِ فِيهِ بَعِيْنُهُ مَكْتَفٍ.

وَإِجْمَاعُ الْأُمَّةِ عَلَى أَنَّ الْآخِرَةَ دَارُ ثَوَابٍ. لَا يَمِيعُ أَنْ يَكُونَ الْمَلَائِكَةُ هُنَاكَ.
وَبِنْ قَلْبِهَا دَارُ ثَوَابٍ لِكُلِّ مَكْتَفٍ حَسَبًا مَا تَوَلَّاهُ الْمَلَائِكَةُ مِنَ الثَّوَابِ
وَلِعِقَابٍ فِي دَارِ الْآخِرَةِ عَلَى أَنَّ هُمْ فِيهِ شَهَوَاتٍ وَمَسَرَّةَ وَلَذَاتٍ.

فصل

(في أن الثواب لا يقترون بالتكليف ولا يعقبه من غير تراخ)

أد كان من الثواب أن يكون حالاً من الشوب والتكدير حتى يحسن الترام المشاق العظيمة به، لم يحرم امتزاجه بالتكليف، لأن التكليف لا يُعمرى من المشاق، ولمصارو لعموم.
و أيضاً فإن اقترون الثواب بالتكليف يقتضي لاجاء في الفعل يدي ضمن عليه.

فان قيل: أليس يستحق بالطاعة ثواب في الشيء من حاب الفعل؟
قنا: ليس بمسح (١) أن يعرض في الحقوق المنسحقة أمر يقتضي تأخيرها ولا يعرج بذلك الاستحقاق. ألا يرى أن ولي اليم لو علم أو علم في طنه أن بعض حقوق اليم لو تعجلها أو فصها من هو عليه تمف وهلك بوجب عليه تأخيرها طيباً بصلحة اليم، وبعقول عن تعجيله خوف من مضرتة. وإذا كان الاثنية في حال التكليف عائدة على بعض استحقاق ثواب، وحب تأخيرها وتوفير ما يستحقه في هذه الاوقات التي أحرفه في الاحرة عند انقضاء الثواب اليه.

وانما صعب من أن يتعقب الثواب التكليف بلافصل ومن غير تراخ، لأن ذلك يقتضي الاجاء الى طاعات، لأنه لا فرق في ذلك بين المصاحب للتكليف وبين المنعقب به بغير تراخ. لأن الجمع في حكم الحاضر الحاصل. والسمع اد كان حاضراً، اقتضى أن تكون الطاعات معقوبة، لا الحسن الطاعات، وديث نحن بامستحقاق الثواب.

(١) في نسخة «ليس أن يمسح»

والمدة التي يجب أن تكون من التكليف وفعل الثواب، لا يعلم تحقيقها إلا الله تعالى، فليس تمييز ذلك من فروضاً. ويكفي العلم على سبيل [الجملة] (١) أنه لا بد من مهلة وتراخ.

وإذا وجب قطع لتكليف فهو تعالى محيّر في قطعه في آخر المكثفين بالموت أو بالافناء أو بغير ذلك مما به يعطى التكليف.
وقد قيل: إنه تعالى لا يجوز أن يجمع في آخر المكثفين بين الموت والافناء، لأنه يقتضي كون أحدهما عتقاً.

باب

(الكلام في الاعادة وما يتعلق بها ويرجع اليها)

فصل

(في حوار الصفاء على الجواهر)

علم انه لا دس من طريق بعض على ان الجوهر يصبح أو يستحيل فيه الصفاء، لأن الامر ليس بمحور عقلاً، وانما يرجع في ذلك الى السمع، واداً ورد السمع بأنه يعانى بصفي الجواهر وعدمه ان لم يلا يسي لا يصفه، فضعف على ان جوهر صفاً، وان الله تعالى انه يعنى ان يفعل ذلك بصفه. وليس لأحد ان يحمل الجواهر - لوجار عقلاً وجوب وجوده أدنى مما تلاه بتقديم تعنى، وذلك ان لتقديم اما حالف غيره بوجوب الوجود به في كل حال، وأنه لم يجب به عن علة ولا فاعل بل هو عينية في ذاته. والجواهر وان حار بعد وجودها ان يستمر الوجود لها وجوباً، فقد كسب بخور ألا يوجد في الاول، ان لا يحدّر بفعل ايحاده. فلا يكون موجودة في لاوقات مستقلة بل يكون معدومة فيها، فلا يحدّثه بين القديم يعنى وبها لو وجب وجودها على بعض الوجوه.

و ليس لأحد أن يقول: لو لم يكن تعنى قادراً على ايجاد صفه الجواهر لما كان مستحبراً في فعلها، وذلك ان المتخير يكو فيه صفه ان يفعل الفعل وألا يفعله في الاحساس مالا صفه له، كالأبيض وعمره، وفاعله متخير عنه ومفارق للمصطر.

فصل

(في ذكر ما يدل على فناء الخواهر من جهة السمع)

كذلك ما يدل على ذلك جماع الامة على أنه تعالى يضي الخواهر ثم بعيد،
وأنه تعالى قد دل على فناء الخواهر، وهو معلوم ضرورة من حاشم.
ويدل على ذلك نصاً قوله تعالى «هو الأول والآخرة» (١) وكونه أولاً
يفتضي أن يكون سادساً للموجودات كلها، وكونه آخراً يفتضي أن يكون آخراً
للموجودات.

غير أن الدرس قد دل على أن الخفة والبارد دائمتان، والثواب والعقاب لا
يفتضيان، فيجب أن يكون تعالى آخراً مجرداً للموجودات دون الخلق الخفة
والبارد. وهذا يفتضي فناء الخواهر وسائر الموجودات
وما ساء على ذلك قوله تعالى «كل من عليها فان» (٢)، وحقيقة الفناء
هو العدم. وإذا كان فناء لبعض الخواهر يفتضي فناء الجميع على ما سيستفاد،
علمنا أن جماع العلم وإن لم يكن داخلًا تحت قوله «كل من عليها فان»
لابد أن يفنى.

و ليس لأحد أن يقول: إن فناء هاهنا ليس هو العدم وإنما هو التعريف
وتشديد الأجزاء، كما قال الشاعر:

يا أبا أمة في عكم عان وما العنا غير أني مرتعش فان
واخوب عن ذلك: أن إطلاق لفظ «الفناء» يفتضي العدم بما يستفاد
به غيره في بعض الأماكن استدعاه وتشبيهاً، وإن رُددت شعر أبي معرب
للفناء ومشرف عليه، كما نقل في الشرح المحرم «إليه مبيت»، وهذه عادة

للعرب معروفة.

ويمكن (١) نصاً أن يريد بقوله إني وفي مقدرة ولمه وما أنه ذلك ،
 فحذف للاختصار.
 و هو يدب على أن المراد بالفاء في الآية اعدم (٢) ، لا في قوله تعالى
 «ويبقى وجه ربك» لكفى وأغنى.

فصل

(في أن الخواهر لا تنهى إلا بصدة)

خواهر دويه والساق لا يخرج عن الوجود إلا بصدة يد فيه أو بصدة (٣)
 ما يحتاج اليه ، والجوهر لا يحتاج الى غيره فستى ، نتجانه ، فيجب متى انتهى أن
 يكون ذلك بصدة بقه (٤) ، وحى من هذه خمسة :

١- الدليل على أن حس خواهر دقيه ، فهو أن أحد يعلم من نفسه
 ضرورة أنه الذي كان بالأمس قاصداً ولا يدخل عنه شئ في ذلك ، وقد يبد
 أن حى ما هو خواهر (٥) مخصوصة ، ودائمت ماد كبراه في الحى ثب في
 سائر أحد من خواهر ثنائها . على أن أحد يعلم ضرورة في كثير من لأقسام
 و م تكرر حيه حتى كذب بالأمس .

و يدب نصاً على بدء الجوهر أنه لو تحدث لمبح المدح والمدح ، لأن مدح
 و مدح بما يحس في الحنة الثانية من وقوع الفعل ، ومع تحدث جوهر بمدوح
 والمدحوم غير الفاعل .

فال قيل : حوزو أن تكون خواهر باقه ، لا لأنها في نفسها متى يستمر

(٣) في هـ و د ب ع

(٢) في هـ و د ب ع

(١) في هـ «ويمكن»

(٥) كذا والمارة مشوشه .

(٤) غير واضحة في السخيتين .

وجوده، بل الله يحدثها في كل حين ويحددها، والخوهر لثاني هو لأول.
قلنا: قد يقتضى حور أن يوجد الخوهر وهو في الوقت الأول بعداد في
الثاني راضى، حتى لا يكون من كونه في اثنين زمان، لأن وجوده دا تعنى
به تعالى ثانياً كما تعنى به أولاً وهو في لأول محري في تحاده بين ليدن كلها
فكذلك في الثاني وقد علمنا ضرورة بطلان ذلك.

ويدل أيضاً على ذلك: أنه لو كان تعالى هو لمجد. بوجود الخوهر في كل
حال فكان تعالى هو الذي يوجد فيه لا يكون في كل حال، لأن به تعالى
صار على الصفة بوجه عن يكون وقد علمنا خلاف ذلك، لأن عدم
أنه صفة لغير يكون لكل مكان، وكان بضد سقط مدح ودم على
الكون في الجهات كلها.

وليس لأحد أن يقول: حور أن يسمى الخوهر في وقت محب
عدمه. فيه بلاضد، وبخري هذا وقت محري وقت لثاني في لا يسمى، وذلك
أن كل شيء تعالى (١) وجوده وقت لواحد، [فلا يخصه إلا وقت صحة
وجوده لأنه لا مقتضى لتحصير، وهذه صريفة في أن مرتعد في تعينه بغير
يوجد] (٢) لم يستحصر دال على يكن لا تحصر بوجه معقول، فاد تعالى خوهر
وقت الواحد في وجوده لم يستحصر أوقات صحته وجوده.

وأما حاجة الخوهر في وجوده التي غيره من الين بفساد، لأنه لا معنى
يشير إليه يمكن أن يدعى أن خوهر عالج في وجود الله.
ومتى قيل: حوروا ذلك أن يكون ذلك المعنى هو الكون، لأن الخوهر و
لم يحسب أن الكون في وجوده، فهو يحتاج إليه في كونه كائناً في بعض
الجهات، وذلك مما لا يمتنع مع الوجود

والجواب بدي [مضى] (١) في لكتب عن هذه شبهة. أن الأكون ناقية، ولا ينبغي كل واحد لا يكون بصدده وبحل محله، فإدام يفعل بدي في جسم الكون في لثاني، فإن الكون الأول باق فيه، فلا يجب استء الجسم على ما سئلنا عنه. وإذا كنا شاكين في بقاء الأكون حار أن يحل هد شك على لفاء، وإن كانت رقة قصصا على اثنته.

ويمكن بطل هد السؤال من وجه آخر مع شك في بقاء لاكون، وهو أن الكون يحتاج إلى الجسم في وجوده لا محالة فكيف يجوز أن يحتاج الجسم إلى الكون في الوجود؟ وهذا يقتضي حاجة كل واحد منهما في الوجود إلى صاحبه، ويؤدي إلى حاجة الشيء إلى نفسه.

فما جواب المسمد عن هذه الشبهة: أن الأكون رقة ولا ينبغي كون مع وجود محله لا يكون بصدده، ونسب للأكون صد محرج عن نوع الأكون، وبو كان كدك كان ذلك بصد يحل الجوهر حتى يبقى لاكون، فكيف يكون الجوهر منتصباً به وهو حال فيه.

ومتى قل: إن الكون يسل سلطان الجوهر لا بصدده. فذلك بطل، لتعلق بطلان الجوهر بطلان الكون، وتعلق بطلان الكون بطلان جوهر.

فان قيل: كيف تعتمدون على ما يستني على بقاء الأكون قطعاً وأنتم تشكون في بقاء كثير من الاعراض، ولا تفصعون على بقاء ولا خلاف فيه؟ قلنا: يحل شك في بقاء أحاس كثر من الاعراض كالأكون والصوم ولا ربح وقدر وغير ذلك، وقد طعون على أن أحاساً مه لا تنق كالاصحاب والارادة والكرهه، ويقوى عندما بقاء الأكون والتأسف أيضاً.

والذي يند على قوة بقاء الأكون شك في القطع على اثبات بقاء،

فنضوب: إن كان الاكوان غير باقية فلا قطع أن يحد الأقسام لابتة مكها
برمدن لطويل، فلا يحسب أن يكون استمرت على ذلك لبقاء الكون، أو
لأن الله تعالى يحدده في كل حال، أو لأن الكون يؤد أمثاله. فان كان
لاول فهو المطلوب، وان كان لثاني بطل، لأنه تعالى مختار لافعله. وقد يجوز
الاتحد هذه لاكوان، فنخرج عن أماكنها بغير فعل ولا نذل، ومعلوم
خلاف ذلك. وان كان الثالث هو الوليد فيبطل أن الاكوان في الجهة
الواحدة مماثلة، ولا مانع يمنع من وجود المستتب مع التسبب فيها، فهو وند
يكون مثله لولده في محل وأدى الى اثبات ملاهية به.

وهذه الطريقة ادسكت في بناء التأسف على الوجه (١) بدى رنساء سمير

ولا يمكن أن يدعى: أن الجوهر يحتاج في بقاءه ان معنى هو البقاء، فاد
لم يفعل به البقاء تنق جوهر من غير صدد. وذلك لأن البقاء ليس بمعنى، وقد
ذكرنا طرفاً من الادلة على ذلك في الكلام على بدء القدر من هذا الكتاب
وفي كتابنا الملخص.

ومما لم نذكره هناك. أن سماء هو كان معنى آخر وجوده في الجوهر في
حل الاول من وجوده، لأن اشعر الذي هو مصتح لاحتمال بلاعرض
حاصل في الاول والثاني، وبقضاء وثبت معنى [يكون لا يحتاج بلا ان يحبه،
وهو يوجب أن يكون الجوهر على الجسم دعماً في حال لاوى] (٢).

فصل

(في وجوب فناء الجواهر بالصفة الواحد)

انما يبي الذات غيرها أن يكون في نفسه على صفة تقتضي التناهي، ثم

يوجد على الوجه الذي وجدت تلك الذات عنه. والجزء من الماء في نفسه
صفة يقتضي في الجواهر، وإذا وجد لا في محل متعريف من كل معنق به فقد
حصل مقتضى و شرط، فم في متطري في ابدية.
وهذه نعمة في الجزء من السود جميع أجزاء البص دا طراً عليها وتخل
واحد.

وسن ممكن أن يدعى لاحتصاص بأحد جوهري من حيث الخواص،
لأن ذلك يقتضي اجتماعها في الوجود وداخل واحدة، وذلك سطر التدري
٤٣٠

ويسمى به لا يقول إن الماء في من جواهر ما يختص بمحداته، وذلك
أنه يقتضي كون الماء في تلك الجهة يكون، ومسحبه الحرك يكون للماء
كونه في جهة، لأن وجوده مع وجود الماء مستحيل في جهة يكون في محل،
والأمر لا يصح أن يكون محلاً له بعد التحيز
ولا يصح أن يقال إن الماء حصص في جهة ذاته، فلا يحتاج إلى
لكون، لأن ذلك يقتضي أن يكون الجواهر لعكس من صفته، لأن حكم
تصادق يقتضي (١) ذلك فكيف يكون موافقاً له في هذه الصفة، وكان يجب
أن سمائل لدان عن الصفة وكيفية سمعها، وهو في عدم اللذان
والآخرى لعل.

و أيضاً في الماء إنما يعني جواهر من حيث احتصاص محادته الذي هو
فيها، ومعلوم أن الجواهر يصح وجوده في محددات أخر، فكان يجب أن لا يتبي
الجواهر بالماء على هذا القول، ويجري مجرى العرض لوصح بتقائه إلى غير محله
في أنه كان لا يجب عدمه إذا طرأ ضده.

غير أن الحار في ذلك يختلف: فمستحق الثواب يجب إعادته على كل حال، لأن الثواب لا يجوز توفيره عبثاً في الدنيا لدومته وحلوصه، ومستحق (١) العوض كان يجوز أن يتوفر عليه ما يستحقه منه في الدنيا لأنه مقطع، فلا يجب عده.

و أما مستحق (٢) العتاب فهو واجبة إعادته على كل حال، لأن العتاب بحسب عقلاً أسماضه على ما سببه إذ انتهبا إلى مكانه عشية الله تعالى، ودأبسط لم يحس سبباً، فله يجب الإعادة.

و بما تعلم باسمع أنه بعد محي العتاب، فمن كان مهم عفاه دائماً استوفى بدلالة السمع، ومن كان عده مقطعاً فلا يكون كذلك إلا وهو مستحق بثواب الدائم بطاعته، ود أعيد ربه استوفى عده ثم نقل إلى الثواب لذم، وربما عي عن عده وفعل به الثواب، فاعده واجبة عقلاً لشيء يرجع إلى استحقاق الثواب لا عتاب.

وقد ورد اسمع بعادة أطفال المكفص والحمايس، وكل ذلك غير واجب عقلاً.

و أم كصفة الإعادة فالذي يجب إعادته الإحراء التي هي أقل ما يكون معه الحي حياً، وهي التي متى انتقصت سببها حرج من أن يكون حياً. ولا يعترف في الإعادة بالاطراف وأجزاء الشمس، لأن الحي لا يجرح بمفارقتها من كونه حياً، ولأن أحداً قد يستحق المدح والدم، ثم يضمن فلا يتغير حاله في يستحقه.

وهذه الإحراء التي أشربا إليها وقتها إله أقل ما يكون معه حي حياً، لا يجوز التمدل فيه. ولأن أن تصير مرة زبداً ومرة عمراً، فإذا اعتدى حيوان بحيوان

(١) في هـ «يستحق».

(٢) في هـ «يفتحق».

فإن الآكل لا يفتدي من لماكول ولا حراء التي هي قبل ما يكون ـ كقول حيواناً معه، وإنما يعتدي بالاجراء التي هي على مسيل الشمس، وبـ لا حراء التي لا حياة فيها. ولقد تفصل طويل من هذا موضعه.

و بما قلنا هذه الحجة لأن العلم بأن الحي حياً يرجع إلى لا حراء ألا ترى أن من علم ما أنه كـ الذي كان يريد دأمس وضعسراً وشان، فلعلم عنه هو الحي لا ما يختص به من الصفة، فبحسب عتار عن لا حراء في الإعادة دون غيرها.

وقول من ذهب بالإعادة إلى أحـة وحور تـديل الأشياء إلى غيره. باطل، لأن مستحق لشوب أو عقاب هو حي دون الحـة، وكول الحي حياً يرجع إلى أحرائه لا إلى حياته. فلا وجه لإعادة حية، إلا أن الحية المختصة بهذه الاجراء ـ الذي يرجع في كـول حي حياً به ـ ان كانت اعباء مخصوصة وحسب اعادتها، لأنه لا يمكن أن يكون هذه الاجراء حية لا هـ، وان أقدم غيرها معـها في كـول تلك لا حراء حية لم يجب إعادة حياة لاوـلى من ما يقوم مقامها ويستـمدها.

فإن التأليف فلا يجب اعادته، والأمريه أوضح من الحية، لأن حكمه راجع إلى محل ولا يجوز أن يسمير لمشه الحمل، ولا تعلق بتأليف رحمة، كما لا يتعلق لتكون بها.

باب

(الكلام في المعارف والنظر وأحكامها وما يتعلق (١) به)

فصل

(في حذ العلم وبأن مهم أحكامه)

نعلم ما اقتضى سيكون نفس اني ما تناوله، غير أنه لا يكون كحدث
إلا وهو اعتقاد يعتقد على ما هو وقع به [على بعض الوجوه] وليس يجب دخول
هذه الصفات في الحد، لأن الحد لا يعدي ذكره يُنسب به شيء من غيره
ولا (٢) يحصل خلافه، بولا ذلك لم يكن بعض الصفات المشتركة بأن يدخل
في الحد أولى من بعض.

والذي يدل على أن العلم من نفس لا اعتماد، لو لم يكن كذلك لكان أن
يكون عدلاً وأن م يكن معتمداً له مع سيكون انفس، ولا يكون عدلاً ومعنوم
فسد ذلك.

وأيضاً فلو لم يكن العلم من حسن لا اعتقاد كان محالاً به، لأنه لو كان
صحة لم يجب أن تحذ العالم عنه معتقده ما هو علم به كي يحدده، كذلك فيما
يصدق فيه، وبما يفارق العلم التعليل سيكون انفس ولو كان محالاً له لم يجب
تفويضه صفة واحد، وقد علمنا أن م أخرجه من كونه عدلاً بالشيء يخرج
من كونه معتقداً له.

(١) في هـ «ويتعلق به».

(٢) الزيادة من م.

و العلوم على ضربين: ضروري، ومكتسب.

وقد حدّ الضروري: بأنه الذي لا يتمكن لعالم به معيه عن نفسه 'د

انفرد، كالعلم بالمشهدات وما يجري مجراها.

و بما ذكر «الانفرد» حزار من اجماع علم الضروري مع المكتسب

وتعذر فيهما معاً، فلو لم يشترط لانفراد لأدخل المكتسب في حد ضروري

مثاله: أن يحترق النيران «ص» ريداً بأن عمرأ في اندارتها بشهده فيها، فاجتمع به

علمان به ضروري ومكتسب، فهو شئ في السوء لا يخرج عن كونه عالمأ بأن

عمرأ في النار. ولو انفرد هذا العلم المكتسب عن الضروري خرج الشك في

السوء عنه.

و يعلم الضروري على ضربين. ضرب يقع بسبب ولولاه لم يقع،

ويصوب الثاني يخص في لعالم بذاته.

وبينهم ما يحصل عن سبب الى قسمين أحدهما عن حصوله عند

سببه كالعلم بالمشهدات مع كمال العقل وبعد الفهم، والثاني يخص عند

سببه بالعادة.

وهو على ضربين: أحدهما مبدء فيه متفقة غير متفاوتة، كالعلم بحجر

لاحد رعد من قطع أو حور أن ذلك يكون ضرورياً من فعل الله تعالى، لانه

مما يجب حصوله عند سماع الحجر وتكمل الشرائط في عدد محدد وصفاتهم

والقسم الثاني ما طريقه بعادة، ويتفاوت فيه عدة كالحفظ لما يُدرس

ولعلم، لصانع عند مدرستها. وكل هذ معلوم لا حفاء به.

و أم القسم الثاني من قسمين الاولين وهو ما يخص في بعض ابداء

من العلوم الضرورية. فهو كالعلم بأن الموحود لا يخلو من قدم أو حدوث،

والمعلوم لا يخلو من عدم أو وجود، واستحالة كون جسم بوحده في لمكانين

في لحظة واحدة، وما ساكن ذلك وأشبهه.

و قد مضت أقسام العلم الضروري، فمما يعلم المكتسب وحده؛ ما يمكن
 تعلمه به نفسه عن نفسه بأحد بنسبة أو بفرد. والوجه في انفراد الاشتراط
 ما تقدم ذكره في حد العلم ضروري.

و مما ذكره بنسبة في احرازه نفسه من كونه عدم، لأن العالم تعالى
 دواعيه أن استمرره على عدمه وسكنت نفسه الله، وأد عرصت (١) بنسبة
 اعتد أنه ليس بعلم وان العلم خلافه هو عليه، وأخرج نفسه عما كان
 عليه.

و العلم مكتسب على صريحي: أحدهما لا يحصل من فعله، لا متولد عن
 نظري دلي، والنصرت الآخر يقع عن غير نظر

و الكلام في النصرت الاول. وهو الوقوع متولد عن نصرت يحيى عند
 الكلام في النظر بادن الله تعالى. واما نصرت الثاني. وهو ما يفعل المتد في
 يومه وقد كان عالماً قبل يوم نائه بعد وصفته وأحواله. فانه عند تشاهه
 وذكره لنظره يفعل اعتماداً ما كان له معتقداً، فيكون ذلك لاعتماد عدماً.

و بما قلنا إنه مع تذكر لانه من أن يفعل هذا الاعتماد ولا يجوز أن لا
 يفعله، لأن سدواعي الله العلم وسكون النفس به به قوته، لأنه كما يقع
 الخالص، وإذا خرج من هذه الحال بنظري لدلي كما فعل أولاً، لأن النظر
 من يحدداً أحداً من نفسه، وقد علمنا أن متبته من يومه العائد إلى مثل حاله في
 العلم لا يجد نفسه ناظر ولا مفكر.

و بعد، فإن تلك العلوم تحصل له في حالة واحدة، فلو كانت واقعة عن
 نظر ترتيب بترتبه كما جرى الامر عليه في الاول.

و العلوم المكتسبة كنسباً من أفعالنا، كما أن العلوم الضرورية من فعل

غيره في. وأما قبل ذلك لا تنافي المكتسبة لمصدر ودو عينا وأسباب،
ومعرفة [الضرورة] (١) ها في ذلك كله، فحرت لعدم في هذا الحكم محرى
الحركات الضرورية والمكتسبة.

و بعدم بما يكون علماً سقوته على بعض الوجوه، لأنه دالم يكن علماً
حدوثه وحسه كمشاركة مالمس نعم في ذلك، فلا بد من وجه به كان علماً،
وقد ثبت الوجوه التي دا وقع عينا لا اعتماد كان علماً في باب الكلام في
الصفات وبني كونه تعالى عالماً بلعبة المحدث من هـ الكتاب.

فأقولنا «إن العلم صحيح» فهو أن نفس العلم به كنه إلى ما علمه به
وأن الشك والريب عنه مرفوع، ولأنه لا يجد نفسه بهذه الصفة عند
ما يدركه ويعلمه من المدركات إذا رأت وجوه نفس وطريق الشبهة، ولهذا
نجد العلماء مصرفون في أفعاله بحسب هذه الحان التي يحدوها من أنفسهم،
لأنهم يسوقون لبار أن يفرغوا منها أو عشو عينا، ويهربون من السمع إذا
شاهدوه، وجمع مصرفهم يقع حسب عمومهم وسكون نفوسهم.

ولا عندنا ما يحكي عن السوفسطائية من الخلاف في ذلك، لأن العاقل
لا يخاف فيما يجري محرى هذا من الأمور، فمن أظهر خلافاً فيه عينا أنه
كذب ولم يحرر أن يستعمل معه الحاجة. وطريق الدليل، لأن ذلك مما لا
دليل عليه وإنما استعمل من تقدم من المشايخ مع هذه الفرقة ضرباً من
المناقضة ولا لرام لفودوهم إلى الاعتراف بما علموه، ولا إلى العلم به من
حيث كان العلم حاصلًا.

فأما من حالف في صفة عدم لذى يذكره ويعترف بأنه عليه يجده من
نفسه إلا أنه يشبه نعمة الضل وانتحيت، ونزعم أنه لا يبر عما يقول إنه علم،

وبين الظن وصريق الكلام عليه أن ستن أن يكون النفس الحاصل عنه
لعلم لا تحصل مع الصر والسحيث، أو هذا مما يعلمه كل عاقل من نفسه،
فكيف يشه العلم بالنظر لولا قلة القطعة.

فصل

(في ذكر النظر وبيان مهم أحكامه)

نظر وان كان بطله مشترك بين أمور مختلفة، والذي يريد (١) من هذا
موضع هو الفكر، وأحدنا بعد نفسه مفكراً بقلبه في أمور تدب ولا حرة.
والذي من ماد كونه أن كل مفكر يستفي صر نفسه، والضرر بقلبه لا يكون
إلا مفكراً، فعنه بذلك أن ينظر في هذا الموضع المفكر، وفكر هو شأن
بشيء، المفكر فيه بيه وبين غيره. وهذه أحوال ممتدة من سائر أحوال
الحس، لكونه معتقداً ومريداً.

و دليل على أن هذه الصفه تحصل عن معنى هو دليل على أنه يريد
معتقد بمعنى، وبه نظر بكونه نظراً حال كماله بكونه معتقداً ومريداً، وهذا بعد
نفسه بصر كما بعد نفسه مريد معتقداً، ولو كان نظراً لأنه فعل نظر
موجب ذلك، ولو كان الصر من فعل النظر كان التقديم تدعى قادراً
على حسن النظر، وقد عينا دحوه تحت مدهوره

و نظر يتعلق بغيره كالاعتقاد، وتعلقه بخلاف معنى الاعتقاد، لأن النظر
يتعلق به لمطور فيه على الصفة، أو من عليه، ومن شأنه أن لا يتحقق
بالمطور فيه إلا والباطر غير سام عنه. ويتخالف الاعتقاد في هذا الحكم ويحري
فيه محري الإرادة وصدده.

و من شأن النظر أن يؤتد العدم، ولا يجوز أن يؤتد بشك ولا جهل ولا
الظن، وسند على ذلك فيما يأتي بآذن الله تعالى.

و البقاء غير حادث عليه، لأن النظر يخرج من كونه نظراً من غير صد،
ولا ما لا يجري مجرى غيره فأنه في ذلك الحكم لارادة.

وعند أبي علي وأبي هاشم أن من شرط النظر الشك في المظهر فيه، وعند
بعض متقدمي أصحاب أبي هاشم أن النظر لا يصح مع العلم بالمدلول وليس
سواحب أن يخاصم شك في المدلول، هل قد يصح مع اعتقاد المدلول أو مع
الظن له؟

و الأولى أن يقال: إن النظر لا يصح إلا مفسراً بحويز كون المظهر فيه
على صفة وأنه ليس عيب، وهذا الحويز متى ذكرناه قد يحصل مع شك
وقد يحصل بصدق مع الظن ولا اعتقاد على طريق تنجيت.

و بما يرتفع هذا الحويز مع عدم ومع جهل بوقع على شبهة، لأن
خاها كالعالم في أنه لا يجوز خلاف ما عنده، وإن كان السكون في حيز
العدم دون جهل، ومن شأنه أن يصدق بالمدلول كونه مولداً للعلم،
وبالأخرة إذ كان لظن هو الخلل عنده من شأنه النظر إذ ولد العلم أن
يكون ساطعاً عادياً بالمدلول على الوجه الذي ندب ليصح [في النظر أن يؤيد
بعدم، كما يجب أن يكون معتقداً له ليصح أن ينظر فيه وفقد الاعتقاد
ليصح] (١) ووقع النظر معه أصلاً. وفقد العلم وإن صح وقوع النظر معه تنفع
عنده توليد النظر للعلم.

وقد سئل على وجوب هذا شرط: أنه لو لم يكن واحداً لم يمنع أن
يكون عالماً بأن ريداً قادر من حيث أنه صح مع العلم وهو وطن، لأن الفعل

صحيح منه غير عالم بذلك ، فهو اذا كان حادراً للشيء حوز خلافه ، فكيف يجوز أن يكون قاصعاً على أنه قادر مع تحوير أن يكون جعل متعادلاً عليه غير صحيح منه ؟

ومن شأن النظر أن يولد العلم في محل شذوية ، فهو في هذا الحكم كالاغتماد . واما قسماً ذلك لأنه لا يجوز أن يكون علماً للشيء وهو بطرفه ، ولهذا احتضى النظر من بين سائر لامتب بأنه يولد ما لا يصح وجوده معه .

فصل

(في أن النظر يولد العلم ولا يولد الظن ولا الشك ولا شيء سوى العلم)
الذي يدل على توليد النظر للعلم : أن العلم يجب وقوعه عند النظر مع تكامل الشرائط ، فلو لا أنه متولد عنه لم يجب ، كما لا يجب في كل شيء لا يولد غيره .

و يدي بين وجوب وقوعه مع تكامل الشرائط : أن كل من نظر في صحة عمل من ردد مع تعدده عن غيره ، علم أنه مدركه ليست لمن تعدر عليه ، فيصير عالماً بعد أن كان حاسباً من العلم .

و اد ثنت هذه الجملة لم يعمل من أن يكون وقوع العلم عند النظر . لانه متولد عنه على ما قلناه ، ولأن لسطر طريق اليه كما بقوله في الادراك وفي العلم محبر الاحبار ، أو لأنه دع قوي ليه كما بقوله في تذكر الادلة ، ويبطل كونه طريقاً كالادراك . أن متعلق الطريق إلى العلم هو بعبه متعلق العلم . والنظر خلاف ذلك ، لأن متعلقه غير متعلق للعلم ، ومن شأن بطريق أيضاً أن يحتض العلم بما هو طريق اليه ، والنظر في كون الجسم قدماً أو محدثاً لا اختصاص له باحدى الصفتين ، فكيف يكون طريقاً إلى العلم بها .

وعش هذه الطريقة يبطل أن يكون النظر كالخبر في أنه طريق للعلم ، لأن

متعلق الآخر هو متعلق لعدم، وليس كذلك المنطق.
وعمل من ذكره سطر أن يكون المنطق داعياً إلى العلم، لأن الداعي
يختص بالهوى، والله دون غيره مما يحسنه، والبصر لا يختص به يقع العلم
به على ما يبتاه.

و بعد، فهو كان منطقاً داعياً إلى العلم لوجوبه من حصوله من صريح
خلافه. وهو علم بالدلالة على الوجه الذي يتكمن بشرطه ألا يحصل
العدم، وقد علم خلاف ذلك.

وليس يجوز أن يكون حصول العلم عند البصر - بعدة بوجوبه، ولا
وجوبه في طريقه عادة، ولا مستمر على كل حال. وذلك لو كان وجهه
يرد في الحكم على ما هو عليه، وأن ذلك يفسد طريق المنطق كنهه
ويضاف إلى العادة.

دليل آخر:

وما يدل على ذلك: أن وجود العلم يقع بحسب المنطق، ومعنى ذلك أنه
إذا نظر في دين حدود الأحكام علم حدوثها دون سائر معلومات، وكذلك
إذا نظر في أن يبدأ في درجته من العلم بأنه على هذه الصفة دون غيرها،
فحينئذ يكون مؤيداً لعدم كفاي الأمر.

ولا يلزم على هذا الأمر أن يقع لعدم بحسبه، لأن الأدراك ليس
معنى فيصف السويدي إليه، ولو كان معنى لفارق سطر، لأن الأدراك قد
يحصل، ولا علم مع احتمال محب له في العلم والمحصول والله هي.

ولا يلزم أيضاً أن يكون منكر مؤيداً لعدم على ما فسد، لأنه لا يقع مع
حسبه، وقد يتذكر الإنسان الشيء فيقع له العلم بعينه.

وما تذكر المنطق والاستدلال - من وجوب حصول العلم عنده - فهو على

مسيل اداعى، بدلالة أنه وصرت عليه شبهة اعتمد أنها تفدح في الدين لا تصرف بذلك عن فعل غيره، فهو كان متولداً لوقع على كل حال.
وقد اعتمد على هذه طريقة التي ذكرناها، وقبر قولنا «إن علم يقع بحسب النظر» أنه يتبعه في الرادة والمقصود بحرى بحرى بوحى في توليد العلم وبشر لا سب.

ولا شبهة في أن النظر في لادنه المتدبرة أكثر معه معلوم، ولا يبرم على ذلك لادرات لما يقدم. ولا يبرم لعدم محبر لاحبار، لأنه ليس يوحد حسب الآخر، بدلالة أنه إذا لم يسمع حدة من الأكثر لم يقع لعدم، وإذا رد على ذلك الحد وكثر لم يكثر العلم معارف النظر بدى يقل علم نقلته ويكثر بكثرته.
على أن المحر لا يجوز أن يكون مؤيداً لعدم، لأمور كثيرة قد سطرت، من قوفاً أنه كان يجب أن يكون حرف [لاحبر هو مؤيد لعدم خصوصه عنده، وهذا يقتضي أن يولد هذا الحرف وان يعر، وقد علم خلاف ذلك] (١).
وبعضاً فغيب المحور والظن ومن لا يعرض من عقلاء فصد المحر يحتمل لعدم، فكان يجب توليد لعدم هم، لأن السبب حاصل والمحل محتمل.

ولا يبرم على هذه الطريقة حتى اعتمد لها نصاً لسدك، لأنه قد يكثر ولا يكثر لعدم وخال فيه محسنة ولا يبرم أيضاً حفظ والدرس، لأنه قد يتفاوت، ولا يتبع الحفظ الدرس في القلة والكثرة.

ولا يبرم أيضاً فعل غيره عند تذكر الادلة، لأنه لا يكثر بكثرته ويمن إذا اتفقت شبهة تؤثر في ادعائي على ما تقدم ذكره.

والقيل، أي فرق بينكم إذا قنتم إن سطر هو مؤيد لعدم بالمدلول بشرط أن يكون ساطعاً لمادتين على بوجه الذي يدى، وبين من قال إن العلم

هو المولّد بشرط كونه ناظرًا؟

قلت: يسطل ذلك بأن العلم بالدلالة قد يكون ضروريًا، فهو ولد العلم بالمطلوب لكانت المعارف ضرورية، وقد علمت أنه بخلاف ذلك.

وأيضاً فإن العلم بالدليل لو كان موقفاً للعلم بالمطلوب لوجب أن يؤتد في حالة، لأن السبب إذا لم يخص بحجة واحدة وجوده مع سببه، فله يؤتد في حال وجوده، كالحجرات [مع] سيف (١)، والوهي مع لآلئ، ودوجب في العلم بالدلالة أن يولد العلم بالمطلوب في حاله بكون موقفاً له استحسان أن يكون مشروطاً بالنظر، لأن اسطرلاب يستحسن وجوده في حال العلم بالمطلوب.

ونقول لم لا يولد النظر عنه من حاله فكم وهم يظنون كضركم

قيل: غير مسلم أنهم يظنون كضرب، لأنهم يظنونوا على الحد الذي يضرب عليه لعلوا كما علموا. ولا يرى أن لزمه أن يرمو على سبب واحد وأصابت أحدهم، فلا بد من صفة جميعهم، ومن ادعى أنه رمى على سبب لمصبت منهم يصب سبب صدق، وانحطوا من يظنوا في الأدلة، وقد يظنوا في شبهة، ون يظنوا في الأدلة فله يظنوا من حيث هي دنة، وخطأهم وجوه مذكورة، وفيما قلناه كفاية.

فأما دليل على أن سطرلاب يولد من فهو أنه لا يظن إلا دعي أنه يؤتد أولاً، وقد حصل الصواب عند الامره من غير [أ] (٢) سطرلابها، بدلالة أنه ادعى عنه أنه بعض سبب ربي طرفة من الله من ثم شاهد ذلك [الري] (٣) دعي حار أن يظن فمن شاهده عنه أنه من تلك الصفات من دون يظنوا من.

وأيضاً فقد يشترك في الامرة و سطرلاب، ولا يشتركون في الصواب. وأما لشك فليس معنى فيقال أن النظر يؤتد، وإنما هو التعرني من الاعتقاد

على بعض الوجوه.

وانذي بدل على أن لطر لا يؤيد النظر أنه لو ویده لا انقطع كون الناظر باطراً، ومعنوم خلاف ذلك، بأن النظر محمّد یحدّ أحداً نفسه عليه.
فإن الدليل على أن لطر لا يؤيد جهل، فهو أنه لا يجوز أن يؤيد الجهل من أن يكون هو لطر في بدالة واشبهة، ولا يجوز أن يؤيد الجهل لطر في بدالة، لأن قد يبد أنه يؤيد (١) اعلم، ومحل أن يؤيد العلم والجهل، فإنما شبهة فلو كان بصرفه يؤيد جهل، كان كل باطرها يؤيد به الجهل، وقد علم أن لطر في شبهة محسنة عن بوجه الذي بطرو ولا يتولد ما شيء من الجهل.

وأيضاً أن لقول هذا مذهب معتصم فصح جميع النظر، وقد علمنا حسنة ووجوهه. وإنما قلنا بذلك لأن الطرقين أن يؤيد به العلم بخبر أن يؤيد له جهل، إن كان في باطرها يؤيد جهل، وهو نفس حصول نعم به لا يفرق من كونه باطراً في ذلك أو شبهة. فيجب فتح الإقدام على كل نظر، لأن يجوز وجه من وجوه الفصح كما اجمع عليه.

فصل

(في إبطال التقليد)

اعلم أن لأقوال المختلفة عند المتقدمين متساوية، فبمس مقول أن يعتقد ثبات الصانع بأول من أن يعتقد نفيه، وإنما أن يعتمد الجميع - وهو محال - أو يتوقف عن الكل للتساوي.

وليس لأحد أن يرجح بالكثرة أو باظهار صلاح ولعادة، لأن ذلك قد

يستحق الحق والباطل، وليس داماره على أحدهم. وربما وقع التسوي مع
الاقول المتصادمة فيما ذكرناه، فيرجع الأمر إلى أنه ليس بتفديد جهة لا أولى من
الأخرى.

و يد أيضاً على فساد التمسك أن المقيد لا يجوز من أن يكون علماً بأن
المقيد محقق ولا يعلم ذلك، وإن كان لا يعلم حوز كونه محضاً وفتح تفديده
لأنه لا يأمن الجهل والخطأ، وإن كان علماً بأن من قلده محقق م يجوز من أن
يعلم ذلك ضرورة أو تدبير، وعدم ضرورة معلوم ارتفاعه. وإن علمه بدليل
لا يخلو من أن يكون ذلك دليل غير التمسك وهو المسم صحيح، أو يكون
بالتقليد، وهذا يوجب أن يفتد أيضاً ما علم صحة ما ذهب إليه إلا بالتمسك،
ويؤدي إلى أن التمسك لا يهيه لهم.

و ولم يد على فساد التقليد إلا أنه يحرق بحرق التحيت يدي لا يؤمن
معه الاصابة وخصاً معاً، فكما يصح بالاحلاف نسحت. لتسوي الحق
والباطل فيه. فكذلك التقليد. ولولا فساد التمسك لكان اطهر المعجرات على
أيدي الانبياء عليهم السلام في حكم العبث.

فصل

(في أن العباد يقدرون على المعارف وأنهم من فعلهم)

الذي يدل على ذلك أن الجهل مفذور لنا بغير شبهة، لأنه لا يجوز أن
يكون من فعل الله تعالى فيما لمحه. ولا يجوز أن يكون من فعل غير الله
تعالى فيه، لأن القادر بقدره لا يقدر أن يفعل في قسب غيره علماً ولا جهلاً.
و اذا ثبت كونه مقدوراً بما واقدار على الشيء يجب كونه قادراً على
جنس ضده إن كان به ضد. والعلم ضد الجهل. فوجب أن يكون قادرين
عليهما.

ولا يدرم على هـد السهور، لأن بقدر عنه وان كان صد نعم، لأن
صحيح أن السهور ليس معنى بصد نعم.

ويدن أيضاً على ذلك: أن لطر مح حصوله محسب أحول ودواعيه،
واته وه محسب كراهة وصوارفها فواجب أن يكون محدثاً به وفعلها
كسائر الافعال، وقد ثبت أن النظر يؤيد لعله على ما تقدم ذكره، فيجب أن
تكون لغووم ومعرف من فعل، لنوبتها من الحب لدى هو فعل.

فان قيل: ألا كانت المعارف من فعل لله تعالى فيكم بطبع عند النظر
على ما ذهب إليه المحقق؟

قلت: اذا سمعت في انقوع دواعيه وفي لانتفاء صوارفها، ثبت أنها من
فعل، وأطلق قول من يصممها أن لله تعالى بطبع وغيره.

والثب في أن معرف من أفعاله مع الحكمة التي ذكرناه كشد في
جميع الافعال، وطريقه الحمد ودم الذي توضح بها أي من الافعال سادسة
في المعارف.

ولو كانت المعارف مع بطبع لما حجب في النظر وأسئل وسد، ولما
كان أيضاً بصب الأدلة معنى، وقد ثبت في موضع كثيرة أن الطبع ليس
معنى معقول يمكن سد الافعال اليه ووفوعه بحسه. وقيل إن الطبع لا يحو
من أن يريدوا به نفس المحل أو معنى فيه أو صفة به، وعلى كل نحووه وكان
يجب في بدكروا أن يصع بالطبع أن لا يختص وقتاً دون غيره، ولا تكون
الحركة بأن يقع بينة أولى من يسرة.

وليس لأحد أن يقول: إن ككسيف معرفة بحري بحري الحدس
والحمين، لأن له طر لا يدرى ثمره نظره من علم أو غيره إلا بعد فراغ من
النظر، وهذه شبهة احفظ

والجواب: إن ما قل اد عنه حسن النظر ووجوه عليه علم أنه لا يثمر

جهلاً ولا قبيحاً، فأمن في عاقته أن تكون غير محمودة.
وهذه شبهة نعتصر على وحيوب النظر وحسه في كل الأمور. ومثل
ذلك نجيب من قات: كيف يجب عليه ما لا يعرفه ولا يميزه؟ فقول. تميز
السبب ومعرفة يمي عن تمييز المسبب على التفصيل، ولعقل غير النظر
ويعرفه فكانه ممي للمعرفة.

فصل

(في وحيوب النظر في معرفة الله تعالى وجهة وحيوب وأنه أول انواحيات)
اعلم أن جهة وحيوب نظري الدين والدين واحدة، وهي خوف مصرة
شركه وتأميل دفعه سعة، فحب النظر تحرراً من الضرر، كما يجب هذا
لوحة سائر الافعال.
ولاً فرق بين أن يكون مصرة معصية أو مطوبة في وحيوب من يتحرره
مها، ولو كان ذلك وقعاً حدث مصار المعصية دون المصوبة لم يجب في
الشاهد شيء من الافعال على سبيل شحر من مصرة، لأنه لا سبيل فيها
في العدم، وإنما طريقها الظن.
ولأنه أن بشرط في الفعل الذي يجب لتحرره من مصرة. ما أن لا
يكون فيه ضرر، أو إن كان فيه ضرر فهو دون ما يتحرره منه بكثير.
وس لأحد أن جعل التحرر من مصار ملحقاً فيسقط الوحيوب، وذلك
أن ضرر الخوف قد يسبق أي حد يحصل معه الإلحاء، وقد يقصر عن ذلك
حد فينت فيه الوحيوب ويرتفع الإلحاء. وكيف يكون الضرر الديني المخوف
ملحقاً أو خارجاً عن الوحيوب، وهو مؤجل غير معتل. ومصار المحنة لا يكون
إلا عاجلة في الشاهد.

وإذا تمهدت هذه حمله لم ينع وحيوب النظر في الدين على العاقل متى

حتى في ههنا المصار العصمة ورجاء روف بالطر، وما تحالف عند دعاء
بدعي أو حضور الحاضر المسموع على جهة الخوف ومآثرته على ما سببه
انفأ، ودا حاف لعدم - وهو أعظم المصار - وأمن روف بالطر وحب عليه،
ون كره وشق عنه، لأن ما يؤمن بدفعه من المصار اعط وأعص.

و صحيح أن لعنه بوجوب (١) النص لمع في باب الدين مكتسب غير
ضروري، وما لعنه ضروري يتوون وجوب ما يختص بصفة، كما أن لعنه
الضروري صحيح الصفة على خمسة ينصفي قبح ما يختص بصفة الظلم، وإذا
علم لعن في ضرر بعينه به بصفة فله من نفسه اعتذاراً عنه يكون
عدماً، لعدم العلم بالخمسة المتقدمة.

وهكذا القول في لعنه من نص بوجوب نصر مع أنه مكتسب على الوجه
الذي قدمه. عر أنه لو كان مكتسباً لم يدر من حصوله من علم خمسة
لاول وعلم في نظر مع أنه سبب بصفة التي تدور عدم الخمسة، لأن لعاقب
كسباً في فعل هذا لعنه وحده هذه كمن يؤول في فعل لعنه بفتح نظم
منص، وكما يؤول في من علم على الخمسة إن ما يستحق تحديثات فهو محدث،
وعنه في باب لعنه ما يسوق احداث.

ومن سبب المخالفين له في معرفة القوة عندهم أن يقولوا لو كان العلم
بوجوب سطر في طريق معرفة الله تعالى عدماً لمعقلاء عند الخوف بالخطر أو
غيره لوجب أن يعلم العملاء ذلك من قوسهم ولا تدخل فيه شبهة. وقد
علمنا أن أصحاب المذاهب جميعاً وداهين أن تنقيد بأكرون ذلك ولا
يحدون من أنفسهم، ومثله لا يحدد ما تحده من نفسه أكثرهم. فان ادعيتهم
على هذا الجمع بكسرة، حار لأصحاب المذاهب ولا هم أن يدعوا مثله

عليكم د حخدم المعرفة بنى تدعى بحكمكم أنها ضرورة.
و حوب عن ذلك: أن علم بوحوب نظر بقص في صديق معرفة عما
يحصل عند خوف في إساءة لتكليف، وعصا لبعض عملاء في حب لا
يخص فيها جماعتهم لاختلاف أحوالهم.

ولا يسمع مع ذلك أن يُدعى بعضهم على نفسه شبهة فسرود هم خوف،
ولا يعلم وحووب الظرف عنه. لأن علم بوحوب هم لظرف ما هو علم بوحوب
ما به صفة مخصوصة يجوز أن يعترض شبهة فيه، ويجوز ذلك بحرق ادخل
خوارج على أنفسهم شبهة في مثل تعاملهم الذين هو ظلم على خلفه، حتى
اعتقدوا حسنة لما جهلوا صفته المخصوصة.

وقد قيل: إن خوف رمد ك ما معمور بعض لأمور، فلا تحده لاسب
من نفسه لانعماره، ومثل ذلك من يُشقى على موت المريض لشدة و
أمواله حقوق وعنه مدم، فيه لا بد أن يكون حمة من هم وصلة وعده
بوحوب عنه، ومع ذلك رء ذهب عن هذا الداعي وهي عنه وصار خوفه
مغموراً، وإن كان ذلك.

وبعد، فما يعرف من أصحاب يعرف ومن يدعى أنها ضرورة، حمده
يسكرون [عدم بوحوب الظرف لا يجوز على منتهى حجه ضرورة، فم
أصحاب استقيد فيسكرون] (١) النص الذي هو فكر ولفظ، وعاء يسكرون
المسطرة وهي غير الظرف، ورعد أختهم دخل في مسطرة واستعملوها مع
اعتقادهم فدها.

فقد بان تجمع ما ذكرناه بحرق يسا اد ادع العلم بوحوب نظروني
أصحاب معارف اذا دعوا عموم لمعرفة الله تعالى كالعلاء مع انكارهم ها

وحددهم أياها وعملهم خلافها، وأن ذلك لا يجوز دحوى لشبهة ولا انتاسي به، فلم يبق إلا حجب الضرورة لمعلوم خلافها.

فان قيل: ما كان يعلم بوجوب النظر ممكن غير ضروري، فوجب أن يكون مقدماً في بوجوب على النظر، وبطل فوجه: أن سطر أول المواحد.
قلنا: العلم بوجوب النظر وإن كان مكسباً فلا بد على ما ذكرناه من حصوله، ولا يجوز مع العلم بأن به صحة الوجدان لا بفعل بوجوبه، لأنه لو لم يفعل علماً بوجوبه لخرج بذلك من أن يكون واجب، فلم يلزم أن يكون [من] (١) الواحدات.

وان قيل: فما لدليل على أن سطر في طريق معرفة الله تعالى المقصودة التي لا يعرى من كسب عنه مـ. اسطر في طريق معرفة الله تعالى.
قنا: ما يجب من لا يعدل الحرر من وجوب التحرر من الفدح لعقوبة كاطلم وما أشبه. وشرط المقصد حرار من راده سطر، لأنها غير مقصودة في نفسها، وهي تابعة لسطر، والدعي بها واحد وشرط عدم يعرى مع كمال لعقل منه احترازاً من رد أوديعه وقضاء (٢) بدس وشكر السعة، لأنه قد يعرى مع كمال بعض من كل ذلك وإن لم يُقر من وجوب سطر.
فإذا قيل: فهو لا يعرى في كل حال من نعم الله تعالى، وإن حر أن يعرى من نعم غيره.

قلنا: هو كذلك، إلا أن شكر السعة لا يجب إلا بعد العلم بأنها نعمة، وأن فاعلها قصد وجه الانعام والاحسان. ولا يصح لعلم بذلك في نعمه تعالى إلا بعد العلم به وبصفاته.

والدين على صحة ما ذكرناه من أن اسطر في طريق معرفته تعالى أو

الواحات: أنث اذ رُئيت جميع الواحات علمت تأخرها عن هذا الوجب الذي ذكرناه، لأن الواحات على صربين عبي وسمعي، وسمعي لأشبهة في تأخره عن وجوب سطر في معرفته تدعى، ومما فيه شبهة من الواحات العقبة - كرد لوديمة وشكر العمة وقضاء للذين - قد ثبت فيه.

فصل

(في كيفية حصول الخوف للمافل حتى يجب عليه النظر)

(والكلام في حسن الخاطر وصفته)

اعلم أن النظر في طريق معرفة الله تعالى ذكره إما يجب تحرراً من المصرة، فلا بد من حصول خوف من المصرة بعد ذلك، وإذا كان خوف لا يقع استدعاء فلا بد من طريق ومارة، ولا شبهة في أن سائياً من الدعاء إلى الله تعالى وأصحاب شرع ومشي لسوت الناس يحدرون ماسار والعقاب لديهم من اهمال المعرفة والاعراض عنها وبرغبت في ثواب خربين لديهم، لأنه من أن يكون حائلاً، فمعص ذلك ما يخاف معلاء.

وإما يفرص الكلام في مفرد عن الناس مسمع شيئاً من الدعاء والاعداء، ومن هذا صفته إما يكون حائلاً بأن يدعوه داعٍ، ويخوفه مخوف ويشر إليه بالأمارات استدعاه في عقله على [م] (١) مسته، فيحرف لا بحانة فيجب عنه اسطر.

أو يكون ممن يتفق له أن يفكر في أحوال نفسه، فيشاهد ثار الصعقة فيه وأمارات النعم عليه، فيسبه على ما يسبه الخطر أو الدواعي عليه، ويربه به فيحاف، لأنه إما يخاف عند دعاء الدعوى وخطور الخطر بظهور أمارات

خوف، وهذا يحكمه مستند في أنه من ب يكون حجة
 ولم يحصل وجوب لأولنا وجب على ما دعوى أن يخصر به
 يقتضي وجوب انتزاعه كلام يقعه د حل سمعه يتضمن ماسو صفة
 وب قول: هذا يقتضي أن لا يصح أن يكون له كذا غير مكلف، لأن
 محصور ويدعي لا يصح أن يكون مع نفسه.
 فها، يجوز في من أنه أصح ب يكون المعنى من حجة أن يتفكر من بداء
 نفسه ويستتبع على الأمر ب أي تنزهه حصر وأنه عي، فوجب عنه
 النظر.

على أنه من كل من كذب في حرج [سمعه] (١) قوة سمعه من ادراك
 الأصوات يقع على أنه لا يسمع صوت في د حل سمعه، وب كذب ارتفة
 في حرجه فلا سبل مع ذلك في يقع أن يسمع غير مكلف.
 وحمية الكلام في الخطر نفسه ب ما حسمه ومب تتضمنه، ثم كلام
 فيما يعارضه ويقابله.

وأصح الأقوال في حسمه أنه كلام يقعه أنه دعوى د حل سمع مكلف
 ويحب تعرب من صدره وهذا ينسب الخطر حديث النفس و غير، وجوز
 أيضاً أن يأم الله تعالى بعض ملائكة أن يقعه على هذا الوجه
 والمدي يد على ذلك، أن حصر لا حسم من أن يكون من فعل
 خورج، أو أفعول مبوب، وأفعول خورج هي تمكن أن يقع ب خوف هي
 الإشارة أو لكلام أو لكهنة، وأفعول مبوب أم أن يكون عندنا وطه.
 واما لم يد حل عنه في ذاته، لأن من يرد عنه حصر يكون حجة
 غير قاطع، والعلم يقتضي القطع.

وهذا أيضا ضعيف. لأن من (١١) لا يثبت له بعد معنى خدب كنه
 تنصيصا فإرباب في الخطر من ساحة من حيث "بينه" من "حدوثها"
 فيشخص ذلك شخص عارضا ثم يذهب ذلك كنه فيمكن في غيره
 فيسب (٢) على خطر وحصل في خوف معنى في وجوب خطر وصحيح
 على هذا أن الخطر لا يمنع من يكون كنه في معنى بوجه من حدوده
 وحضره، فلهذا في قسمته فعل جرح لا كراه

وقد ورد على أن الخطر لا يكون عارضا به في جنوس من يكون من
 فعل لله معنى فيه أو من فعل مكثف، ولا يجوز أن يكون من فعل المكثف،
 لأن يدرى بغيره لا يصح أن يفعل في فعله عارضا، ولا يجوز أن يكون من
 فعل الله تعالى، لأنه لا كراه معتقده على من يسب في كراهه قبيح،
 والله تعالى لا يفعل قبيحاً ولا كراه معتقده على من هو به فحسب أن يكون
 عارضا، لأنه من فعل بعد معتقده، ومعناه أن كراه من يرد عنه الخطر ليس
 حاشا فاصع عدم، بل صفة محوّر كراه ولا يجوز أن يكون من فعل المكثف
 نفسه، لأن ميسرته العرف من حيث كراه لا علم (٣) هـ لأنهم يحرمون عرى
 تنجيت والحكم، ولا يبرش ذلك.

وقد قيل لو كراه عارضا من فعله معنى كراه عارضا ضرورة على من
 ذكره، وليس محسوم أن يتبع منجوى كراه من معنى فاعداً، أو يتبع
 ذاته لا يؤمن من ذلك والقسم لا يثبت، لأن تنصيص على أن كراه
 محقق لا محالة في معنى المعروف منه دون وصفه وأخوه، ويمكن في تداء
 بكيفية لا يعرف أنه معنى، فكيف علم به يعرف محضه، ولأن كراه علم
 أنه لا يؤمن بكون كراه من يستحقه، فهو علم من كراه في عقل كراه

عقل، ولا حاجة للكشف في تحديده له وهو حاصل عنده، وكلامت فيما يتحدد بعد كمال لعقل.

و يدي [يفسد كونه طهراً] إذا كان الفعل حساً غير الاعتدال، لانه ان كان من حسن الاعتقاد [معدم] (١)، ففسده: أنه لا يخلو أن يكون من فعل الله تعالى أو من فعل مكثف منه، وإن كان من فعل الله تعالى. ومن لمعوم أن الفعل لا حكم به إذا كان وقعاً عن أمرة، وإلا جرى مجرى الشك. ولأنه من أن تكون تلك الأمرة له أمراً له ليعمل الفعل، كما أن الإرادة المؤثرة في كون الخير حياً يجب أن يكون إرادة ليعمل ذلك الخير حتى يؤثر فيه. وإذا كان الأوامر مسخبة على الله تعالى سطل أن يكون الفعل من لا حكم به ولا أمارة من فعله تعالى. ونصاً فهو كذا من فعله تعالى لكان الفاعل مضطراً أو ذلك من، وقد عرفت أن حالاً وحال عرفت في طوبى وأفكارنا لا يختلف في أنها مخبرون فيها وغير مضطرين بها، وبها نعمة لدواعيا.

وإن كان الفعل من فعل مكثف. وقد بين أن الفعل مستند لا حكم له. فوجب أن يكون عن أمرة، فلا بد من منه على لفظ في هذه الأمارة ومخوف من تركه. وكلام في المسئلة على بصري للأمارة حتى يحصل الظن كالكلام في المسئلة على النظر في الدلالة حتى يحصل منه، وذلك يقتضي لتسلسل. ولا يجب أن كان لخطر كلاماً أن يكون الله تعالى مكنماً لكل أحد، فلا يختص موسى عنه للسلام بفضيلة، وذلك أن فضيلة موسى عنه للسلام إنما هي في أنه تعالى كنهه جهرة، وذلك لوحه المخصوص، بخلاف ما يرد به لخطر.

وأيضاً من ثبت لخطر كلاماً حوّر أن يكون من فعل بعض الملائكة

عليهم السلام، ولم يقطع على أنه من فعل الله تعالى.

وأما ما يتضمنه فائدة يجب تضمينه له التخويف من هوان سطر، لأن
 الخوف يجب سطر على ما قدمه، ولأنه من أن يشه على أمارة الخوف، لأن
 الخوف غير أمارة لا حكم له، وهو إن كان هذا القدر لدى ذكرناه يحصل
 حائفاً ويجب عليه السطر. فلأنه من تسببه على جهة وحوث المعرفة لتعلم حسن
 هذا التخويف.

ألا ترى أن من هدد غيره على أكل كل صوم بعينه بقتل، يجب عليه
 الامتناع من أكله، ولا يعلم قبح يجب الامتناع من الأكل عليه أو حسنه،
 وإذا قل له «لا تأكله وإن فيه سمّاً» ونه على أمارة كون السم فيه عدم
 حسن إيجاب الامتناع من الأكل.

وعلى هذه خمسة يجب أن يتضمن الخطر أنك تجد في بعض آثار
 صعبة، فلا تأمن أن يكون لك صبيح صعبك ودرجك أراد منك معرفته
 لبعض لوجب عليك في عملك ويسبى عن الفصح، وأن تجد في عقبت قبح
 أفعال فيها لك دفع عاجز ووحوش أفعال عليك فيها مشقة عاجلة، وتعلم
 استحقاق بدم على الفصح. وإن الدم (١) ثم يعمد وبصرك فلا تأمن كما
 استحققت به ادم وإن انتفع به عاجلاً (٢)، أن نستحق به العقاب والآلام،
 ومعلوم أن أحد الاستحقاقين أمارة للاستحقاق الآخر، ثم يقول به: فلي لم
 تعرف الله سبحانه وتعالى بصفاته، وأنه قادر على محارقاتك على العقاب
 [ناقض] (٣) كنت أن فعل الفصح أقرب ومن تركه أعداء ود عرفته تكون
 من فعل لقيح أعد ومن تركه قرب.

وهذا أيضاً ثم يحده في عقله متمهّد، فحب حبس عند الضرر مع السيه

على كل ما ذكره، وبما يتضمن الخطر لترتب سطر في لادنة وتشبيه على المقدم منها والمؤخر.

وكان نوعي يوجب أن يتضمن الخطر ذلك، وذكر نواشتم أن ذلك مستعني عن تضمن الخطر له، وأما به الأساس عليه من تلقاء نفسه، لأن لعاقل نعمه إذ وجب عليه النظر في معرفة الله تعالى أن معرفته مما يُشمس بالنظر في أفعاله دون عدد النجوم.

و لاؤون أن تضمن خاص السيه على ترتيب السطر في الادلة، لأن ذلك مما يستدركه لعاقل نفسه، لا سيما في من كمل عمله ولم يحبط (١) لناس ويعرف العادات.

وما في معارضة خاضرة، فوجب أن يقال: إن المعارض لخطر الذي ذكره على صريح: صرب فيه يؤثر، والصرب الآخر لا يؤثر في يؤثر هو المعارض على حقيقة وجب أن يمنع الله تعالى منه ينسب الخوف للمكثف ويحب عليه سطر. والصرب الذي لا يؤثر ليس بمعارض على التحقيق، فلا يحب المصم منه، لكن يجب على المكلف طراحه والعدوب عن الاستدات ابيه. والصرب المؤثر إن لم يوجد به مثل معن حر، وقد قلنا: إنه إذا كان مما يقدح في وجوب النظر وجب المصم عنه، وذلك كاف.

وأحد من كل شيء قبل في مثل هذا الوجه: أن يأتي خاطر المعارض فيقول له: لا تأمن إن نظرت أن تقصى ذلك النظر، إلا أنه لا صانع لك تخوف من جهته عملاً ولا ترحو ثود. ومعلوم أن المكثف لا يأمن ذلك قبل النظر. ثم يقول: واد علمت قطعاً أنه لا صانع أمست بعقاب وأقدمت على فعل الفسح بظمانه. وهذا أمدرة، لأن من لمعوم أن [من] (٢) أمين من

(٢) نريده من لاقتضاه سياق

(١) في المحسن «يحتاط» ولعل تصحيح «يحبط».

الصبر أقدم على ما يشبهه، فقد صار هذا الخاطر معارصاً لما ذكرتموه، وفيه إشارة إلى ما هو متقرر في عقله.

و الخوف: إن هذا يجب أن يمنع الله تعالى منه، وكل ما أشبهه مما يؤثر في الخوف ويقدر في وجوب السطر.

ويمكن أن يقال أيضاً: إن هذا الخاص لا يعرض الخاطر الذي ذكره أنه يوجب السطر، وذلك لأنه يخاف في أهل سطر في معرفة الله تعالى أن يستحق العقاب العظيم الدائم الذي لا يُحتمل مثله، وإنما يخاف إذا سطر في معرفة الله تعالى على ما ألفاه أنه الخاطر المعروض أن يعصي به السطر أنه لا صانع، فيهمك في معصية. وما يتحمله على المعصية ليس بصبر سنة، وإن كان في بعض الأحوال قد منصرفه لأمور تفصيلية، فلا تقارب الاستمرار بعقاب بدنه. ولسطر في معرفة الله تعالى واجب على كل حال، يتحرره من صبر لا عظم الذي لا يقدره ما يتخوفه من الصبر بالاهتمام في المعاصي.

وهذا وجه قوى. وأمثلة الوجه الثاني كثيرة موجودة.

وحمة القلوب فيه: إما أن يكون تخويفاً بلا أمره، ولا وجه يقتضي وقوع الصبر الذي خوفاً منه، أو تخويفاً لصبر يتحمل مثله في حسب التحرر من المصار العظيمة، وذلك قوهم: إن تعرض يرد بأنك إن سطر تحملت مشمة وكلفة، ولا تأمن بأنك لا تحطى (١) عما قصدت أنه فتعجل الرحمة. وهذا غير مؤثر (٢)، لأن تحملت مشمة لسطر هو وبسرمد يخوفه من إهمال السطر من العقاب العظيم. وهذا أيضاً يقتضي سقوط السطر في مصالح الدين كلها هذه العلة.

(١) في هـ «لا تخشى».

(٢) في النسخين «مؤثرة».

و كقولهم: لا تأمن أنت، إن عرفت الله تعالى عاقبتك، وإن لم تعرفه لم يعاقبك. وهذه الإمارة عليه في العمل، فلا يعارض ما عنه من الأُمُرات. ولا قرب في العمول: أن المعمل إذا عُرِفَ وأُطِيع كانت السلامة منه أولى. و يقولهم لا تأمن أن يكون لك اله سفيه إن عرفت عاقبتك. لأن هذا أَيْصُ في مارة، ولأن السفيه لا يُتحرَّر من عقبه شيء، ويحوز أن يعاقب بالبطر والاحلال به معاً.

وما ذكرناه به على جواب عدم تذكره، فانه متقارب، والخمسة التي عقدناها كافية فيه.

فصل

(في أنه تعالى موجب على كل عاقل معرفته)

(وأن المعرفة الضرورية لا تقوم في اللطف مقام المكسبه وما يبطل بذلك) اعلم أن جهة وجوب معرفه الله تعالى دا كانت هي أن اللطف في التكليف لا يتم إلا بها فلا بد من عمومها لكن مكلف، و ديب أن الضرورة في ذلك لا يقوم مقام لا كسب لم يكن بد من تكليف المعرفة. و بما قضا: إن اللطف في التكليف لا يتم إلا بها. لأن من المعلوم أن لدى لا يشنه أن اعلم بالضرورة في العمل صارف عنه وبالقع فيه داعٍ إليه، واد علم مكلف أنه يستحق على المعصية عقاباً عظيماً وعنى بطاعة ثواباً جريلاً، كان ذلك أقرب له إلى فعل الطاعة وحبب المعصية.

و معلوم أن العلم باستحقاق ثواب والعقاب لا يصح إلا بعد المعرفة بالله تعالى وبصفاته وحكمته وأنه عالم لنفسه، ولا يجوز أن يحسن مقدار المستحق من الثواب، فلا يفعله وأنه وادر لنفسه، ولا يجوز المسح من فعل المستحق من لثواب أو فعل لعقاب، فالدنى هو ليطف على الحقيقة العلم باستحقاق

الثواب والعقاب، غير أن ملا يتم هذا العلم إلا به - ولا بد منه - حار محرق النصف في الحجة إليه، وتناول تكليف به.

فتمّا لدي يدل على أن المعرفة ضرورية لا تقوم مقام المكتسبة في عطف: أن من المعلوم المتقرر أن من تحمل مشقة عظيمة لكي (١) يصل إلى فعل عرص من الاعراض، يكون أقرب إلى فعل ذلك العرص إذا تحمل المشقة في الطريق به من دألم يكن عساه مشقة.

ألا يرى أن من تكلف مؤنة عظيمة في بناء دار ليسكنها، فإنه يكون أقرب إلى سكنها وأحرص عليه منه إذا وهب له بيت الدرووصت به بلا مشقة. وكذلك من سافر إلى طلب العلم والادب وتحمل المشاق، يكون أقرب إلى تأديب والعلم من (٢) إذا جاء إليه بعبد في بيته في دره من غير كلفة. وأمثلة ذلك كثيرة معروفة.

وإذا كان المعرفة بما راد وتدعو إلى فعل الواجب ونصرف عن فعل الفسح، وحب أن لا تقوم اضورية، ولا فشمه فيها مدم لمكتسبة على مبيناه.

ومما يدل أيضاً على ذلك: أنما قد علمت بعضاً من أحوال أنفسنا بما غير مصطريس إلى هذه المعارف، وأما الكلام في أحوال غيره، فلو كانت المعرفة تكون ضرورية لبعض المكلفين، لوجب تدوى جميعهم في الاضطرار إليها، لأن النوحه الذي يقتضي في بعضهم أن يفعل هذه المعرفة قائم في الجميع، لأن الذي يمكن أن يقال إن كواب (٣) ضرورية تلج وأقوى في رب سلف، أو لأن لعرض حصول العلم. وهذا ان لوحها ان يوحدا أن يتدوى الخلق في الاضطرار إليها، وقد علمت خلاف ذلك.

(١) في السحتين «نوب»

(٢) في السحتين «من»

(٣) في السحتين «نك»

و بسبب عكس أن بقى: إن العرص هو حصول العلم، ولا فرق بين
الاضطرار فيه ولا اكتساب، فهو محيّر من فعل المعرفة ومن تكييفه ها، وذلك
أنه اذ أقام فعنه تعالى مقام فعلها في ذلك كان تكليفا لمعرفة عبثاً بلا فائدة.
ومما يدر أيضاً في ذلك، أن المعرفة اضروورية لو قدمت مقام المكتسبة
فيما ذكرناه وكون تعاسي في حكم المحيّر من أن يفعله فيما وبين أن يكفها
اياها، بوجب أن يفعله تعالى فيمن علم أنه يكفر، وقد عمن خلاف ذلك.
وهذه طريقة أيضاً نعلم أن المعرفة الضرورية لا تريد على المكتسبة، لانه
كون يجب أن يفعله في من يعلم أنه يكفر، بل وفي كل من كلف.
ول قيل: لو كانت المعرفة نطقاً في رنفاع منافع لماعصى عارف بالله
تعالى.

قنا: معنى قوله في المعرفة «إله لطف» أن المكلف يكون معه أقرب
أن فعل لوحات ونعد من فعل المباح، وقد يكون قريباً من سوجب
وبعداً من القسح ون عصي وحلف. ولا يلزم على ما قنا وحب سواف
مسهنة لسوجب مؤكدة للدعي اليها، والمسهل المؤكد لا يجب كما يجب
المعرب، ولندي هو أصل في الدعاء والتفريب.

والصحيح أن المكلف يجب أن يبقى الله تعالى من لزمان الذي يتمكن
فيه من جميع كمد، المعروف له بالله تعاسي بأحواله وتوجيهه وعنده، ويبقى
بعد ذلك زماناً يمكنه فيه فعل واجب أو ترك قسبح، لأن العرص ما يجب
لمعرفة هو النطق في واجبات العملية، فلان ما ذكرناه.

فان قيل: حبرنا (١) عمن عصي وقد كُلف المعارف فلم يفعل ماوجب
عليه لاشتداء به من النظر مثلاً في اثبات الاعراض، أمولون به مع المعصية

يُكْتَفَى السطر في الاوقات المستعدة أو يكون غير مكلف، فان خرج عن
تتكلف بمعضية فكيف يخرج عنه مع كمال عفته وتكمل شروطه. وان حار
هذا في بعض العقلاء - وهو من عصي - دخل سطر حار (١) في جميعهم.
وان قنم: لا يخرج عن اسكليف العقبى مع كمال عقده بكمه يخرج من
تكليف تحديد سطر ذنباً اذا عصي فيه أولاً.

قيل. وكيف يخرج عن وجوب اسطر عنه مستقلاً، والحوطر (٢) المحوطة
واردة عليه كم كانت في الاول، وان حار سقوط الوجوب عنه ذنباً حار أولاً.
فان قنم: إنه بعد معضية في سطر الاول مكلف للطر.

قيل بكم: ليس يجوز وقد عصي أولاً في سطر في اثبات لا عراض من أن
يكون مكلفاً في الحال الدسية، السطر في حدود الاعراض أو اسشاف سطر
في اثبات الاعراض. وان كان قسم الاول وجب أن يكون مكلفاً
استحيل ويتعذر، لأنه لا يصح من مكلف في هذه احوال وقد قصر في اثبات
الاعراض أن يعلم حدودها. وان كان القسم الثاني وجب د كيف
استشاف سطر أن يبق الزمان الذي يمكن فيه من استشاف جميع ما أثره
من المعارف، ووقتاً (٣) بعده يصح فيه أداء واجب أو امتناع فيصح، وهذا
يقتضي أنه اذا عصي أبداً أن يعني أبداً.

وليس يمكن أن يقال: إنه لا يجب د كلفه بعد التمهيد الكيف الثاني
أن يقيه لمدة التي يسويها المعارف كم قلد في الكيف الاول، ودلت أن
العلة التي أوجبها لبقاء الاول دسة في الثاني. وكيف يكلف سطر بعرض فيه والمقتضي
حسنه المعرفة ويقطع دور الوقت الذي يصح فيه معرفة^٤ وهذا سؤال قوي أشبه.

والجواب ان العاصي في السطر الاول الذي هو على التقدير السطر في

ثابت الاعراض، لا يخلو من أن يقتصر به على المكلف من غير زيادة عليه أو مكلف بعده سواه.

فإن كان الأول ميجر أن يكثف بعد تقصيره في النظر الأول مستثاف النظر، لأن العرص في تكليف سطر المعرفة، وعرض في تكليف لمعرفة أن يكون لطفاً، ود قدراً هذا بعصبي في سطر الاول لم يكثف الا بعد من التكليف الذي لو لم يعص في طريق المعرفة لعرف وكان معرفته لطفاً فيه، وقد قوت نفسه هذا للطف بعصبيه، ولو لم يكثف زيادة على لتكليف الاول فلا وجه لتكليفه استثاف سطر لا يؤدي إلى معرفة وعرض فيه. وإن قدراً أن المقصر في انتداء السطر قد كلف زيادة على الكسوف الاول الذي لو يسطر وعرف بكتب معرفته لطفاً فيه، فلان من تكليفه استثاف لسطر ونيقية لمدة حتى يصح فيها تكمن المعروف على ما ذكرناه في المدخل الأولى. ولأن يجب أن يؤدي ذلك أن ملا هبة له من القاء والتكليف، لأن التكليف منقطع، ولأنه أن يريد الله تعالى من المكثف إلى عية متدهة، فسهي خاب في من عصي إلى أنه لا يجب تكليفه استثاف سطر.

وليس يجب ذلك قسماً، إن بعصبي في بدء سطر إذا كان مفتقراً به على لتكليف لأول من غير زيادة عليه غير مكثف لاستثاف سطر أن يكون ممن يرد عليه الخواطر المحوقة من ترك النظر، بل لانه من أن يصرف عن ذلك ويثلهي عن خطوط الخواطر المحوقة.

وليس يجب أن يكون بذلك فافداً لعقله ومسلوباً تمييزه، لأن في العقلاء من يصرف عن أمور كثيرة ديسية وديبائية، وعن الفكر فيها ولتخوف منها مع ظهور أماراتها، لأسباب (١) شائعة وصوارف ملهية.

و ليس يجب دأ حرج من ذكرناه من تكليف استشف النظر لوجه
الذي أوضحناه أن يحرج عن التكليف العقلي، لأنه لا يجوز حروجه عن
التكليف العقلي، كالامتداع من الظلم وشكر العمة وما أشبه ذلك، لأن
كمال العقل يقتضي ثبوت هذا التكليف. وبكليف النظر دأ لم يكن طريقاً
إلى المعرفة لا وجه له (١)، وأد كان لموجب له والمثب عليه التحريف وقدّرنا
زواله فقد زال وجه وجوب النظر.

فإن قيل أقولون إنه يستحق أن يطر في لطر الاول الدم والعقاب عن
ترك لطر في الاحوال المستقصة. ون قلتم: لا يستحق ذلك. فحرجتم النظر
من هذه الاوقات من أن يكون واحداً عليه. ون قلتم: إنه يستحق دم
والعقاب عن ذلك جمع. أوجبتم ستحق ادم [والعقاب] (٢)، على ما يتعدى
على مكلف ويستحيل منه، لأن معصيته في لطر الاول يحيل وقوع النظر في
الثاني والثالث على وجه يوجب عدم.

قيل: أما يستحق الدم على ترك النظر في لاوقات المستقصة كلها اد
عصى في الاول، وإن كان هذا النظر المستشف مع انقضاء في الاول يتعدى
عليه. لأنه أتى في تعدده من قبل نفسه. وهو الذي أخرج نفسه بتقصيره في
الاول [من التمكن من تأتي ماوجب عليه من النظر، وما أن يقول: إن النظر
في لاوقات الآفة يجب عليه وقد قصى في لاو] (٣). من يقول: كان واحداً
عليه فضيحه وفوته [نفسه] (٤).

و حرجي ذلك محرجي من كُتف صوم يوم فأكن في أوله أنه يستحق الدم
والعقاب عن تعريضه في صوم اليوم كله، وإن كان متى فرط في صوم أوله
يُتعدى عليه صيام باقيه، لكن ذلك لسعد من جهته وتي فيه من قبل نفسه،

فاندم متوجه نحوه على صيام جميع اليوم.

وهكذا لقول في من أمر عبده في مزاولة كور في وقت مخصوص وبينهما مصافة، بل لعبد منى قرط في قطع تلك المسافة فانه مدموم على تلك المسافة، وان كان يتمرطه في قطع المسافة قد عذرت عليه في ذلك الوقت المحصوص، وللوم مع ذلك متوجه لما ذكرناه.

والصحيح من الاقويين المحسنة في استحقاق العقاب (١) على الاحلال بالنظر مرتب: انه يستحق في اوقات الاحلال على تدرج، وأنه لا يستحق حرء الكل في وقت لاحلال بالنظر لاول. وكذلك القول في السب والمشت، وأن ثوب السب أو عقابه يستحق في وقوعه دون حال وقوع سبه. فان قيل: د كانت المعرفة لا تتكامل للمكلف مثلاً إلا في مائة (٢) وقت وكان مكسفاً في هذه المدة بطوره بعقوبات، أفليس تكليفه طول هذه المدة قد عُرِيَ من أن تكون لمعرفة لطفاً به، وإدحار ذلك في قصير المدة حارفي طوله.

قلت: هذه المدة لا يمكن فيها وقوع المعرفة على وجه الاكتساب، وهو بوجه الذي عنه يكون لطفاً ومعه من الاوقات (٣) ممكن أن تكون المعرفة لطفاً في التكليف فيه. وما يستحيل فيه وقوع لمعرفة لا يحمل ما يمكن وقوعها فيه عليه ولا يقاس به، وذلك أن الرمان حصروب للتشغل بما يؤدي الى المعرفة من النظر لا يكون للتكيف لعقلي فيه لطف من جهة لمعرفة.

ويمكن أن يقال: إن حتى استحقاق اثوب و لعقاب في هذه المدة كافٍ في بلطف وبس يمكن سواه. وقد يقوم في كثير من الموضع الظن مقام العلم إذا لم يكن العلم. وهذه جملة مقنعة.

(٢) لدرة مشوش في نسختين.

(١) في النسختين «والعقاب».

(٣) في النسختين «من الآفات».

باب

(الكلام في اللطف)

فصل

(في معنى اللطف والعبارات المختلفة عنه والاشارة الى مهم أحكامه)
اعلم أن اللطف ما دعى الى فعل طاعة، وبمعنى الى: ما يختار المكلف عنده فعل الطاعة ولولاه لم يختره، ولى ما يكون أقرب الى اختيارها. وكل القسمين يشملهما كونه داعياً.

ولأنه من أن يشترط في ذلك اتصاله (١) من التمكن، ويسمى بأنه «توفيق» اذا وافق وقوع طاعة لأحده، وهذا لا يسمى اللطف المقرب من الطاعة إن لم يقع «توفيقاً» ويسمى بأنه «عصية» اذا لم يختر المكلف لأحده القبيح.

وقد يوصف بأنه صلاح في الدين وأصلح، لأن الصلاح هو السمع أو ما أدى اليه.

ولا يوصف ما يختار عنده القبيح ولولاه لما اختاره بأنه نطف على الإطلاق حتى يقيد، لأن استعار في إطلاق هذه اللفظة يقتضى فعل الطاعة، وما يوصف ما يختار عنده القبيح اذا كان مفصلاً عن التمكن بأنه مفسدة واستعداد.

(١) كذا ولم يحد الى الصواب فيه.

ولأنه من مدسة بين اللطف والمطوف فيه، لأنه داعٍ إليه، ولو لم يكن
سببها مدسة لم يكن بأن يدعو به أولى منه بأن يدعو إلى غيره. وتلك المدسة
لأن يجب أن يعتمدها على سبيل التمهيل.

و صحيح أن اللطف لا يجب أن يكون مدركاً، بل يكفي فيه أن يكون
معموماً على الوجه الذي يدعو إلى الفعل.

و الدليل على ذلك: أن اللطف دعٍ إلى الفعل، فهو كسائر الدواعي.
وقد عرفت أن المعتز في الدواعي ما عليه بفعل من عنه أو اعتقاد أو طم،
ولهذا قد يعتمد السمع في شيء لا يقع فيه على الحقيقة، فيكون ذلك الاعتقاد
دعياً وبالعكس من ذلك القول في الصدق، فغير ممتنع فيما لا يدرك أن
يدعو للمكف أي الطاعة إذا علمه.

ومن حق اللطف أن يتقدم مطوف فيه، لأنه دعٍ إلى الفعل ودعٍ
عليه، والداعي الدعاء لا يكون إلا متقدماً. ويحوز أن يتقدم على الأفعول دون
تركها.

و لدى بيتي أن لصلاة لم يجب كون تركها مفسدة لا لأنها مفسدة؛ أنه
لو كان كذلك لوجب أن يبتني الله تعالى للمكف ذلك الترك ومحضه
بما يبتني به من غيره من الصدق، لأنه هو المعتز في باب التكليف.
و كان يجب أيضاً أن يتقدم العلم بتركها ويتبعه بوجوبها، وقد علمت
عكس ذلك.

و كان يجب أيضاً أن يكون انتهاء ذلك الترك الذي هو مفسدة بغير
صلاة كاستفائه بها، لأن العرض رول المفسدة، وهي زائلة على الوجهين معاً.
و كان يجب استواء الحال في فعل صلاة بغير طهارة وفعلها بغير طهارة (١)،

لأن الترك لم يقع على الوجهين.

و كان يجب أيضاً لو لم يفعل المكلف الصلاة ولا الترك أن يكون ذلك قائماً (١) مقام أن يفعل الصلاة ولا يفعل تركه . ولكن ذلك عسـد .

فان قيل : ما اندي يفسد أن يكون ترك الصلاة يفسد لأنه مفسدة ، وان كان هي واحدة لمصلحة ويكون تركها فسحاً من وجهين المفسدة ولع من المصلحة قساً : لو كان كذلك لم يمتنع في بعض المكلف أن يفسد منه ترك الصلاة وان لم تكن الصلاة عبه واحدة كالحائض ، ودانصل ذلك ثبت أن توجه في قبح تركها منعه من المصلحة .

و أيضاً لو كان ترك الصلاة مفسدة بوجه أن يمتنع (٢) الله تعالى للمكلف كما بين مصالحه ، واذا لم يمتنع ذلك على امرءه .

وأما لدى يد على أن الفاسخ شرعية ام قحت لأب مفسدة ، لا لأن تركها مصلح على ما ذهب به أبو علي حناني : ان شرب خمر يوم يكن مفسدة بل لأن تركه مصححة لكان العرض فعل الترك هو المصلحة ، فكان لا فرق اذا لم يفعل ذلك بين أن يشرب الخمر ولا يشرب في مستحقاقه عقاب وكان يجب على مذهب الصحيح في حوازل حلقه در من الاحد ولترك متى لم يشرب الخمر ولم يفعل لترك أن يكون عقابه كعقاب شارب الخمر .

و بعد ، كان يجب أيضاً أن يمتنع الله تعالى ذلك الترك الذي هو الصلاح بغير ويعرف وحوه كما بين جميع الودحات لشرعه .

وقد به لسمع على وجه قبح شرب الخمر أنها نصت عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة (٣) وهذا تصريح بأن وجه القبح هو المفسدة ، وكذلك قال الله

(١) في هـ «تمام» . (٢) في هـ «يتبين» .

(٣) إشارة إلى قوله تعالى : «ما سرى الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في خمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم متبهون» : سورة المائدة ١١١

تدعى في الصلاة بها نهى (١) عن المحشاء وسكر (٢)، فيتي وجه لوجوب
وثه المصلحة. ومع هذا السان في الامر من يتيق شهة.

وأما قول أبي عبي: لو كان شرب الخمر أو ما شبهه من المباح السمية
مفسدة لوجب أن يمنع الله تعالى المكلف من فعله كما وجب أن يمنع من أن
يفعل ما هو مفسدة لغيره. فعب صحيح، لأنه قد هي المكلف عن هذا الفعل
الذي هو مفسدة له، وحذره من فعله ومكته من التحرر منه، ود فعل من قبل
نفسه أني، فلا يجب منع، وإن وجب منع مثله من فعله لأنه مفسدة لغيره. لأن
هذا المكلف الذي دك فعل مفسدة له، لا يمكنه رالته والتحرر منه كما قدر
على لتحرر في الاول، فوجب على الله تعالى أن يمنع مما هو مفسدة في تكليفه
مما لا يتمكن هو من دفعه، وإن لم يجب في الاول.

و يقول محرز في المفسدة دا كتاب من فعل غيره تعالى وغير من تلك
المفسدة مفسدة ه: إن تكليف من هي مفسدة له لا يحس إلا بأحد أمور إم
أن نعم تعالى أن من تلك مفسدة في مقدوره لا يختار فعلها، أو يكون من
تلك مفسدة له يقدر على منع فعلها من فعلها، فيكلف الله تعالى المنع منها،
سوء معه أو لم يمنع. كما أنه اذا كسب من فعل نفس لمكلف جاز تكليف
لامتناع منه، سوء أطاع أو عصى، أو بأن يمنع الله تعالى ذلك العبد من فعل
المفسدة. فإن لم يكن شيء من هذه الوجوه فلا بد من سقوط تكليف ما تلك
المفسدة فيه.

واما أوجب ذلك لأنه لو كلفه مع علمه بأن مفسدته تحصل من جهة
غيره على وجه لا يتمكن من دفعه، لم يكن مريضاً لعلته ولا مصبراً به بحيث

(١) في م «نهي».

(٢) سارة في قوله تعالى «ان الصلاة نهى عن المحشاء وسكر» [سورة مائدة: ٤٥]

يتمكن من دفع بصير عن نفسه، كما يكون كذلك إذا كانت في مقدوره أو كان دفعها في مقدوره. وإن كان في المعلوم أن هذا المكلف يفعل في حال نومه أو سهره ما هو معصية له، فإنه تعالى لا يكفه ما تلك معصية فيه إلا بأن يُعصمه أو يُعلم أن غيره يصنع، أو يُعلم أنه لا يختار تلك المعصية (١).

فإن سُئل عن دعاء «ليس لي شيء» وكيف لم يسمع تعالى منه وهو معصية؟

والجواب عن ذلك: أن دعاء «ليس لي شيء» معصية، ولو كان كذلك لمعه الله تعالى منه.

وعند أبي علي أن كل من فسد بدعاء «ليس لي شيء» أنه لو لم بدعه لفسد، فحرج من باب معصية.

وأنه قد شتم بقول: إن التكليف مع دعاء «ليس لي شيء» على المكلف ويستحق به من الثواب أكثر مما يستحق لو لم يكن هذا الدعاء، وإذا أراد الله تعالى أن يكلف على بوجه الشئ الذي يستحق به مريد لثوب حرج دعاء «ليس لي شيء» باب المعصية ودخل في باب التمكين، لأن [هـ] (٢) يدخل التكليف في أن يكون شاقاً، وهو الوجه المقصود في التعريض لمريد الثواب. ويجري ذلك مجرى زيادة الشهوة في باب التمكين، والخروج عن حد المعصية. لأننا قد بينا أن المعصية لا بد من أن تكون مفصلة عن التمكين

فصل

(في الدلالة على وجوب اللطف وفتح المعصية)

الذي يدل على ذلك: أن أحداً لودعا غيره إلى طعمه وتأهب لخصومه

(١) في هـ «تلك الساعة».

(٢) في هـ «لأنه يدخل».

ذلك طعام وغرضه المصود مع المدعو-ون كانت مداعي في ذلك مسرة
فعلى سبب التسع للمعرض الاول- وفرصاً أنه يعلم أو يطلب في طه أنه متى
تسم في وجهه أو كلمه باللطيف من الكلام أو بعد اليه انه وف أشبه ذلك
- بما لا مشقة عليه فيه ولا شيء من الكفة- حصر ولم يتأخر، وأنه متى لم يفعل
معه ذلك لم يحصر على وجه من الوجوه، وحب علمه متى ستمر على اردته
منه حضور وم يرجع عنها أن نفس ذلك لعن الذي علم أن الحضور لا يقع
الا معه، ومتى لم يفعله استحق لدم، كما يستحق بدم لو عصى الدب دونه [و
لهذا قلوا: إن مع اللطف كسب التمكن في تسخ واستحقاق الدم. وهذه
حملة تقتضي وجوب اللطف] (١). عليه تعالى، لأن لعنة واحدة.

و ليس لأحد أن يقول: كيف يجب من دعاء غيره، الى طعامه أن يتطف
له، ودعاؤه يده الى الطعام تفصل غير وجب. وذلك أن الاصل (٢) وان
كان تفصلاً فهو سبب لوجوب ما معه يحترم معه، كما أنه وإن كان تفصلاً
فهو سبب لوجوب التمكن ورفع الموضع.

ألا ترى أن تكليف الله تعالى ون كان في لاصل تفصلاً فهو سبب
لامور وجبة من قدر وتمكن، ود صبح ما ذكرناه وكان سبب وجوب
اللطف يختص بالداعي في طعامه دون غيره كان وجوب [فعل] (٣) بلطف
مختصاً به دون غيره، فهذا لا يجب على غير هذا الداعي التسم في وجهه (٤)
مدعو، ولا شيء مما معه يختار الحضور كما لا يجب عليه التمكن.

و سبب لأحد أن يقول: أليس قد يسع دعه ويسدوله، فلا يبرمه
للطف.

(٢) في نسخة «ال لاصل»

(١) زيادة من م

(٣) في نسخة «الي وجوب»

(٣) زيادة من م

وذلك أنما قد شرط لاستمرار في الداعي والارادة، وقد يجوز مع تغير
حاله في الداعي والارادة أيضاً أن يعلو باب دونه، فاللصاف إذا كان
بالصفة بقي ذكرها إنما يجب بحث الممكن، فأما مديم تعالي فلا
يجوز عليه البدء، فهو مستمر الداعي والارادة، فوجوب انصف عنه لا يتغير.
والعلم باستحقاق ما ذكرناه بدم إذا لم يصعبه ضروري، كدلعنم
باحتقافه إذا دعه وأعلى الباب دونه مع استمرار الداعي، فلا يلتفت إلى
قول من يدعي خلافاً في ذلك.

قال قيل: هذا الذي ذكرتموه يوجب متى علم الداعي أن من دعه لا
يضره، لا بأن سئل شطر ماله أو أن يقتل وبده، أو يفعل عليه ما فيه ضرر
عظيم، لا يتحمل مثله أن يجب ذلك عنه.

قيل: هذا سؤال لا يطعن في وجوب انصف على الله تعالى، لأنه إذا كان
كل فعل يُشار إليه بما يختار المكلف عنه الصاعه من أفعاله تعالى، لا مشقة
عليه حل وعز ولا كلفة، جرت الاتفاق في فعه تعالى كنها محرى مالا كلفة
فيه، من نسّم وما أشبه ذلك. وما ثبت وجوب ذلك علينا وفقه معه، ثبت
وجوب جميع الانصاف من فعه تعالى عليه، بلا اشتراك في العدة. وما يشبه أو
يلتزم من وجوب ذلك علينا إذا حصلت فيه المصارعة بصفة بسبب بأصل
انصف من فعه تعالى، فأي شيء قلده فيه لم يصرف في وجوب انصف من
فعله تعالى.

والعلم أن من كلف من غيره مُرّاً من الأمور من حضور صدم أو غيره.
لا يخلو من أن يكون عرصه دفع الأمور أو منع نفسه وما يرجع إليه. قال كان
لأزواج حب عليه من انصف مالا مشقة عنه فيه، أو لا يُعَدُّ (١) دسبر

من المشقة د تفق فيه. وإذا كان فيه عي للمأمور مضر عظيمة تعير لوجوب، لأن المشق قد يعتري في مواضع بوجوب الفعل أو حسه لو لم يتيسر ذلك، لا أن كمن أوجب على الداعي غيره عي صدمه وعنه أنه لا حصر إلا بأن يتبسم في وجهه هذا التبسم ودمه د لم يفعله، يسقط عنه وجوب د فيه عيه بصار العظيمة.

و ب كان الأمر غيره بالفعل عرضه فيه أن يعود عنه في نفسه من الفعل دوب المأمور به وجب أن يمين (١) بين الضرر الذي يسحقه صوت ذلك بفعل وبين الضرر عليه فيما يبدنه سمع ذلك الفعل ويدفع الضرر أكثر بالاقص.

وهذا دليلين الذي ذكرناه هو الذي يجب استعويل عنه في وجوب اللطف بفتح المفسدة، لأننا إذا علمنا فتح د يقع عنده بسدد ولولاه لم يقع، أو يصرف د عن واجب ولولاه لم يصرف. علمنا وجوب د عنده يقع الواجب ولولاه لاحق به، أو ارتفع عنده لمصح ولولاه لم يرتفع. والقبح في أحد الأمرين كالصح في الآخر، وبم يقتضي وجوب لامتنع من المفسدة يفتضي وجوب فعل استطف، فصار مع اللطف يمتضي وقوع فعل فيصح ب كان لطفاً في الانصراف عن قبح أو كلف عن وجب وهو في حكم قبح، وما من مفسدة إلا لأجل وقوع القبح أو الانصراف عن واجب.

دليل آخر:

ربما استدلل على ذلك أن الداعي ب ارادة فعل يدعو الى فعل ما لا يختار ذلك الفعل إلا معه، كما يدعو الى ما لا يتم إلا به ألا ترى أن لداعي لا أحد يلى ارادة تعسم ولده يدعو الى فعل ما لا يتم

أولاً بجوار التعلم بلا معه، وهذا مني أراد المسبب من غيره - وهو مما لا يحدث منه إلا عن مسبب - يجب أن يريد السبب، وإذا أراد من غيره آخر أراد ما لا يكون خبيراً إلا به من الإرادة.

وإذا كان غرضه تعالى في التكليف التعريض لثبوت وعدم أنه لا يختار اطاعة لا عداً فعل يعمله، فيجب أن يعمله لا تفعله باندعي.

وقد قدح في هذه الطريقة: بأنها إذا صحب اقضت حصول اللطف لمصاحب لتكليف الذي لا يوصف على ما تقدم بالوجوب، ولا يقتضي فعل ما لم يصاحب التكليف مما هو الواجب على الحقيقة.

وبمكس أن يعرف في هذا القدح: إنه تعالى وإن كان مريداً لجميع لصاعبات المستقنة من مكس في أول حال لتكليف ما يعبر، فيجب وأن رُد به لا يتحدد، فإن حكمه [كونه] (١) مريداً بقر مسنم والداعي التكليف إذا علم أن المكلف لا يختار ما تقدمت ردة له منه أني حكمها بقر وإن نقصت، إلا بأن يفعل فعلاً من الأفعال أن يفعل ذلك الفعل، لأن اداعي إلى الإرادة داع إليه.

فأما الكلام في فتح المسئلة، فحتمته: أن المسئلة قد كانت ما وقع عنده بفساد، أو لانصراف عن الواجب. أو كان عنده أقرب إلى ما ذكرناه ولم يكن له حظ في تمكين من الفعل. فمعلوم ضرورة فتح ذلك، ولا اعتبار بالامتناع عن تسميته بأنه سفساد وذلك خلاف في عبارة، ولا خلاف بين العقلاء في فتح ذلك مما كما لا خلاف بينهم في فتح الظلم، وفي الاختلاف في وجه فتحه، وقد مضى في هذا الكتاب الكلام على من خالف في ذلك مستقصى.

وما به يعلم أن الوجه في فتح ظلم ما هو كونه ظمناً دون ما يدعيه

مخالف له، معناه، نعم، أن في وجه فتح م ذكره وسماه بأنه مفسدة كونه بهذه الصفة.

فصل

(في حكم تكليف من لا لفظ له، أو من لفظه في الفتح)
اعلم أنه غير ممتنع أن يعلم الله تعالى من بعض المكلفين أنه يصح على كل حال أو بعصي على كل حال، فيكون من لا لفظ له، فبحس تكليفه، لأنه ممكن من بعض بدو ضرور تكليات، وليس في المعلوم ما يقوي في دوعيه فيجب فعله به.

وهذا الذي قلناه لا يخفى على سواد رفقنا ولفظ تولده، وهو يعلم أو يظن أنه يصح على كل حال أو بعصي على كل حال، وإنما يجب لرفع في الموضع الذي يعلم أو يظن أن وده لا يصلح إلا به.

وأما يصح لقول: إن في بعض المكلفين من لا لفظ له، يعني في معناه (١) تعالى، ولا فالمعرفة بالله تعالى لكل مكلف على العموم، وكذلك القول في من لفظه في فعل م لا بهية له أنه بحس تكليفه، لأنه معرفة من لا لفظ له من حيث م يكن في المقدور ما يصح عنده.

هذا إن صح بقدر أن يكون فعل م لا بهية له قطعاً. وذلك بعد غير موهم، لأن لفظ لا يكون إلا داعياً إلى الفعل، وكيف بدعوى بفعل م لا يصح وجوده، ولا يجوز وقوعه.

وما قد دأبنا أن لفظ بعض المكلفين في أن يفعل الله تعالى فعلاً فصحاً، فالصحيح أنه لا بحس تكليفه. وقد مضى [عن] (٢) أي هاشم نحوير

ذلك ، وأجراه مجرى من لا لطف له .

واما ما إنه لا يحسن تكليفه ، لأن له لضعاً مقدوراً لا يطع إلا عبده اذ لم يفعل به فقد مع تمكن ، ومن كذلك من لا لطف له .

وبعد ، فقد علم أن المكلف اذا كان لضعه قادراً لغيره أنه لا يحسن تكليفه مع تكليف ذلك غير ، ولا يكون عمرة من لا لطف به . وعلم أيضاً أن من لا لطف له في المقدور يحسن تكليفه على ما به .

وقد علمنا أن تكليف من لضعه في الفسخ سكتيف من لضعه مفسدة لغيره أشبه ، لأن في موضعين جمعاً بلطف مقدور ممكن ، واما لا يفعل لوحه قبح ، وليس كذلك من لا لطف له .

فصل

(في أنه تعالى لو لم يفعل اللطف لم يحسن منه عقاب المكلف)

كان أبو هاشم يذهب أن أنه تعالى لو لم ينظف للمكلف ما حسن أن يعاقبه على انفسح ويرسد على ذلك فيقول : وما كان يحسن منه تعالى أن يذمه على القبيح والعدو عن الوحي ، وإن [حسن] (١) من غيره أن يذمه ويلومه على ذلك . وكذلك كان يقول : لو استفسده أو أمره بالقبيح ويرعه فيه .

والذي يدل على أن استعفاء العقاب مع منع سطف لا يحسن : أن المكلف اما أتبي في فعل المعصية ، والاحلال بالوحي من قبل مكلفه لا من قبل نفسه ، فلا يحسن عقابه به كما لا يحسن ذلك لو استفسده أو أمره بالقبيح أو حمله عليه ، ويصير المكلف مع اللطف كأنه أسقط حق نفسه من العقاب .

ولا يجري بدم يدمعه تعالى على المصح محرى لعقاب، لأن جهة استحقاق الدم شائعة غير مختصة، والله يستحق بدم لقح الفعل، ويمكن المكلف من أن يكون غير فاعل به. وهذه جهة لا اختصاص له بدم دون غيره، فيجب حسن الذم من كل أحد.

وجهة استحقاق العقاب يختص بالقديم تعالى، فلا يمنع أن يكون ممتنع اللطف بفتح منه لعدم خاصة لاختصاصه بجهة استحقاقه.

فصل

(في اللطف اذا كان على وجه في الفعل دون وجه)

كان أبو هاشم يذهب إلى أن الله تعالى لو علم في بعض المكلفين أن ثواب إيمانه يريد ويضاعف عند فعل اللطف لأنه أشق عليه، وأنه إن لُطف به فعل الإيمان على بقصد الثواب فغير ممتنع أن يكفه على الوجه لاشق، ولا يلطف له وإن علم أنه لا يفعل لأنه لا يريد ثواب، ويجري وجهها لفعل محرى فمبين، وكما يجوز (١) أن يكلف أحد الفعس زيادة الثواب، وإن لم يكن له لطف فيه، وعدم أن لا يفعله، ويعدل عن تكليف الفعل الآخر بأقصى الثواب.

وحكى هذا المذهب عن جعفر بن حرب، ثم قيل إنه رجع عنه. وكن أبو علي يوجب اللطف في هذا كله، ويخالف أبو هاشم فيما حكياه عنه.

والمصحح المستمر على الأصول خلاف ما ذكره أبو هاشم، لأن الإيمان إذا كان على كلي وجهيه إيماناً ومصلحة، فلا بد من أن يتناول لتكليف

الإيمان على الوحيين معاً، وإن راد ثوبه على أحدهما ونقص في الوجه الآخر، سواء كان الوجه الذي يقع عليه الإيمان فيصير شقاً وبترايد ثوبه وإنما حصل عليه لأجل فقد اللطف أو لغير ذلك.

وإنما قلنا ما ذكرناه، لأن وجه وحبوب الإيمان لا يجوز أن يحصل، ولا يكون الإيمان واجباً. وإذا كان وجه لحووب يتساوى فيه الرشد ثواب والناقص الثواب وحب تناول التكليف لهما، وإن تساوى التكليف وأحدهما معلوم أنه يقع عنده (١) فلا بد من فعله، وإلا نقص من ذلك وحب اللطف. ولا اعتبار بالتعاضل في زيادة الثواب وكثرة المشقة مع حصول وجه الوحيين في النفس. ألا ترى أن وجه الوحيين في الكفارات الثلاث في حين لما استوى وجبت على التحجير، وإن تعاضلت في المشقة وكثرة الثواب، لأن ثواب العتق أكثر من ثواب كل واحد من الكسوة ولاطعام.

فإن قيل: إن الوجه الآخر الذي هو أحف وأنقص ثواباً لا يكون الإيمان عليه إيماناً ولا مصححة. سقطت المسألة من أصلها، لأن كلامه إنما هو في فعله وجهان، فصح تناول التكليف لكل واحد منهما، وما لا وجه فيه لمصححة لا يصح تناول تكليفه به، فلا يجوز أن يقال فيه عدل بتكليفه من وجه آخر. وقد قيل: لا بد مع تكليفه الإيمان على أحد الوحيين (٢) دون الآخر من طريق يميزه المكلف ما تساوى التكليف بما لا يتناول به حتى يقصده بعينه ويعلم ما فعله عليه حروجه من الواجب في ذمته، وفي العلم بأنه لا طريق إلى ذلك ما يفسد هذا المذهب.

(١) في هـ «يقع عنه».

(٢) في هـ «على إحدى الوحيين».

باب (الكلام في الاصلاح)

فصل

(في ذكر (١) معاني الفاظ تدور بين المتكلمين في هذه المسألة)
لا بد من بيان فوائد ألفاظ يستعملها من أوجب لاصح في غير الدين
يصعبها كثيراً في غير موضعها، وربما استدلو رطلاؤها على ثبات معاني تتبعها،
كقولنا «أصلح» و«صلاح» وما يضاف من ذلك الى التديير أو لا يضاف،
وكقولنا «حود» و«جود» و«نحل» و«نحل» و«اقتصاد» و«مقتصد».
وقد بنا فيما سبق من هذا الكتاب أن «سمع» هو سدة أو لسرور أو
ما أدى اليها، أو الى كل واحد منها.
فإنما «الصلاح» فهو عبارة عن السمع الذي فرنا قدسدة. ويقال عند
شريد «أصح» كما نقاب «سمع».
والذي يدل على ما ذكرناه أن كل شيء علم بعداً علم صلاحاً، وما لم
يعلم بعداً لا يعلم صلاحاً، ومن يستحيل عليه الصلاح كاقديم تعالى،
وخماد وميت ويضاف الصلاح كما يضاف السمع، فيقال «هذا صلاح
لعلان وهذا أصلح له»، كما يقال «سمع له وأسمع له».
و«الصوب» هو الفعل الحسن اللائق بالحكمة لا طراد استعماله في

ذلك. هي جعل وئدة لصلاح فائدة الصواب قصد أخطأ، لانقصان أحد
الامرين من الآخر، لان من عصي طعاماً قصد به جوعته، أو درهماً قصد به
حاله، يكون ما فعله صلاحاً لا محالة وإن لم يكن صواباً، وكيف يدفع كونه
صلاحاً وقد صلح بذلك حسه وحله. ولا تمتنع أحد من أن يقول صلح
حسسه أو حاله بالمعصية، وكيف يمنع من صلاح الذي هو مصدر.
وعذب أهل الآخرة صواب وإن لم يكن صلاحاً، ولا عتبار من كابر فغان
هو صلاح.

و «الصواب» إذا كان عذرة عن الحسن كما قدمه لم يصح فيه اشتراك
لا يصح في الحسن التزايد إلا على (١) معنى كثرة وجوه حسن، ولا فعي
الحسن لا يصح فيه التزايد، وإذا قبل اصوب فكيف يقال أحسن وبرد
ذكرناه.

وأما صافقة ما يعينه تعالى من اصلاح أي «التدبير»، فإمراده (٢) ما
يرجع إلى التكليف والكلفين، وهذا قول: لو فعل تعدى مبيح لكان ذلك
فساداً في التدبير، لأنه يُبطل شمة بالتكليف والعرض فيه. ويقوم في ضد
ذلك: به صلاح في التدبير، لاستقامة أحوال التكليف والتكليف معه.

وأما «الحدود» فهو ينقص بالاحسان، ويقال بفاعله «حائذ» ولا يقال
«جواد» إلا مع لاكثر من الانعام والاحسان. ووصف لفرس بالحواد بأنه
محاذ وعلى جهة تشبيهه من يتبرع بما عنده من غير حث ولا نعت
وأما قسماً ذلك لا طرد هذه الالفاظ واستعمالها فيما ذكرناه غير شمة.

وأما «الحسن» فهو مع الواجب، ولا يجزئ عن مع لنقص لا يستحق
دماً. وقد ذم الله تعالى في كتابه ورسوله صلى الله عليه وآله في كلامه الحسن

(١) في هـ «ال على».

(٢) في التبعين «والمراد به».

والجلاء، فدل ذلك (١) على أنه عبارة عما ذكرناه.
والتعنى بأن لعرب تسمي مانع القرى محيلاً. غير كاف، لأن (٢)
عباراتهم تجري على اعتقاداتهم، فلما اعتقدوا وجوب القرى سموها معه
محيلاً، كما وصفوا لأصنام بأنها آهة، لما اعتقدوا أن لعبدة تحق لها. ويمكن
أن يقال: إن ذلك تشبه محرم من حيث المنع والاشتراك فيه، كما قالوا
«سجدت لسماء» إذا سجدت قصرها. و«سجدت للصراع» إذا [مع] (٣) ذرة، وما
أشبه ذلك كثير.

وأما «لقتصد» فهو مدي لا مبيع لو حبب عنه فيكون محيلاً، ولا يكثر
من فعل نحو ولا نعام فيكون حوادثاً وكثير ما تسعمل هذه اللفظة في من م
يسرف في السفقة فيكون ممدراً ومسروراً، ولم يقصر عن الحاجة فيكون مقترراً
مضيفاً.
والكلام ليسا ومن من خلعت في الأصلح يجب أن يكون في المعاني، فهو
المهم.

فصل

(في ذكر الأدلة على أن الأصلح فيما لا يرجع إلى الدين لا يجب عليه تعالى)
أكد ما دل على ذلك: أنه تعالى قادر من إحسان المنفع والندب عن
مالاً يستحضر، ولو وجب عليه تعالى فعل لمسا مع بشرط أن لا يكون مفسدة على
ما يقولون، وقد علم أنه تعالى لا يفعل في الوقت لوحد من ذلك إلا ما هو
محضور منه، فما زاد على هذا لقدرة لمعول من لمسا مع ولو تجزء واحد، لا يحلو

(٢) في هـ «ولان»

(١) في النسخة «فدل على ذلك».

(٣) الزيادة من لسياق الكلام.

من امور: إم أن يقال: إنه غير مقدور، وذلك يؤدي الى ناهي مقدوره تعالى. أو هو مقدور وليس بواحد، لأن فعل المنافع غير واحد، وذلك الصحيح الذي يذهب به. أو هو واحد ولم يفعله تعالى، وذلك يقتضي احلاله تعالى بالواحد عليه، ولا حلال بالواحد كفعل القبح في استحقاق الدم، وقد أرم انقوم أن يكون تعالى في كل حل لا يفت من الاحلال بالواحد، لأنه يفعل قدر وماراد عليه صفته في الواجب.

وربما يبي هذا الدليل على هديم فعل في الاوقات، وفي: اذا كان لا وقت فعل فيه الفعل إلا ويمكن تقديمه عنه - والواجب متعلق بالتقديم. فلا يجوز التأخير. وهذا المذهب انما يفتى ألا يستمر ما فعله تعالى على عدد ولا وقت.

قال فيل: دلوا على أن القدر لرائد على ما فعله تعالى من منافع لانه من كونه مقدور له.

قضا: المنافع هي اللذات وما أدى اليها، أو السرور وما أدى اليه، واللذة أن يدرك الحلي ما يشتهي. وفي مقدوره تعالى من أحد من الشهوات والمشتيات ما لا يندهى، وشهوة لا تحتاج الى أكثر من ستة لقت، وكذلك سائر أفعال القصور، ولا قدر من الشهوات الموحدة في القلب إلا وفي المقدور زيادة عليه.

و يجوز اجتماع لاعداد الكثرة (١) من الشهوات المختلفة في المحل في لوقت بواحد عددا ويجوز عند محسبنا في هذه المسألة، ويجوز عددا خاصة اجتماع المتماثل أيضاً، فلو لم يكن لرائد من المنافع على ما فعله مقدوراً له تعالى لكان [منه] (٢) لمقدور، وذلك كفر.

وقد قبل في هذا الموضع لو كانت الشهوة تحتاج الى بسية رائدة على سة
غيب وكاسب كالقدرة لكان الكلام صحيحاً، لأنه تعالى قادر من لية
على ما لا يتناهى، فيحب لزيادة في لية وان عظمت الحقيقة يحصل
شهوة ونفع الانتفاع. وليس لهم أن يفوق كل شيء [من الأصلح قد فعه
ولا يجوز الإحلال به على تحمسه. والقدر لرائد الذي ذكرتموه بكون صلاح
فقد فعل، (١). وذلك أن هذه معاطة مهمة لا تقسم (٢) في الموضع الذي
جعله وفعله، لأن القدر لمفعول لأنه من أن يكون محصور، ويرتد عليه بما
م يفعل له صفته في الوجوب، وهكذا كل قدر يرتد على لمفعول، فكيف
يقال: ب كل ما هو أصح قد فعل ولا يدفع هذه المحسة من أن يكون في لم
يفعل صفة الوجوب، وهذا يقتضي وجوب الإحلال بواجب في كل حال.

وبسبب لهم أن يفوق نحن بوجوب من لأصح من تحويره، فإن لممت
لاحقة في لا يجب لممت في تحوير، وذلك لأنه غير ممكن أن يفعل تعالى
فعلاً ويحور أن يفعل تعالى زيادة عليه وان يفعل، لأن ذلك لا يلحق به
نقصاً، إذ لا يوجب ذمماً.

ولا يجوز أن يفعل تعالى فعلاً في وقت ويحب عليه أن يفعل أكثر منه في
ذلك الوقت ولم يفعله، لأن ذلك يوجب لإحلال الواجب مستحق به الدم،
وفد أوضح ذلك: بأن الجسم يحور أن يحترق في اثاني ويسكن، ولا يصح أن
يحب في اثاني الحركة والسكون. والحوار على ما يروى (٣) مخالف للوجوب.
ون قيل: ما أنكرهم من أن يكون في لرائد على ما فعله تعالى من
المنازع ضد في الدين، فذلك لم يفعله.

قديماً: كون الفعل مفسدة ليس بواجب لا بحاجة ولا راجع الى إحساس

الافعال، وإنما هو للمعوم، ويمكن فيما عجم أنه مفسدة ألا يكون مفسدة، فهو قدرناه أنه تعالى ما علم في كل رثد أنه مفسدة ليس كان واحداً فعلة، ويفتضى ذلك (١) أن لا ينعك تعاسي في كل حال من الاحلال بالواجب.

ويمكن أن يقولوا ادانهم معهم الى هذا الموضع. ما أنكرهم من أن يكون كل شيء فعلة تعاسي واقتصر عليه من المنفع هو يدعي عالم بأنه لو راد عليه شيء آخر لكان الرثد مفسدة، فهو فرضا في كل قدر راند من المنافع أنه لا يكون مفسدة في شخص من الاشخاص، قل: ان الله تعاسي لا يخلو ذلك الشخص. لأنه اذا جمعه فغير ممكن اتصال النفع اليه إلا على وجه لا يفرقه الاحلال بالواجب، وهذا كأنه وجه قبح ينع من وجوب فعل. وهذا السؤال شكل مما يمكن أن يورد عن القوم على هذا دليل.

و جواب: أن الاحلال بالواجب على مذهب معاينيسا لانه منه ولا انكرك عنه، لأنه د لم يحققه ويمنعه. وقد عجم تعالى أنه لا مفسدة في خلقه وايصال النفع اليه. فقد أحل بالواجب، وليس يحكي من لاحلال بالواجب لا القول بأن ايصال المنفع غير واجب، ومع القول بأن يصلها واجب لانه من لاحلال بالواجب.

و أيضاً أن المفسدة انما تنعيق عن (٢) هو مكلف، فلو فرضنا المسألة في طفل أو مهمة لا يشعر بما يصل اليه واحد منها من المنافع أحد من المكلفين، ففسد بذلك ولا هو نفسه يفسد لأنه غير مكلف. لكان الكلام لارماً، ومعوم أن شيء ما يكون لطعاً أو مفسدة مع لادرك له واعلم به، لأن الداعي لا يكون داعياً الا مع علم أو ما يقوم مقامه، وهو فرضا حتى حيوان غير مكلف في قعر بحر أو وسط ستر بحيث لا يكلفه يشعر بمفعله، فيفسد به أو

يصلح للزم الكلام.

قد رتكبو في كل شخص غير مكلف لا يشعر بما فيه اوصية اليه مكلف أنه لا يخلو وعلو بما حكبه عنهم. أقدموا على عظيم.

قل لهم: فكان لأصلح لا يحب في حكمته إلا اذا علم تعالى أن كل ريادة عنه غير من المفاسد، بل لا يحسن فعل ذلك إلا مع التعري من المفاسد، وانما يحسن ويحب ذلك في بعض المريدات عليه مفسدة. فلو فرض أن الله تعالى علم في جميع من يحفه من المكلفين أنه يستمع بما يوصله اليه ولا مفسدة لأحد في تلك الدفع أن يسقط عنه وجوب خلق الخلق ويقضى بغير اليهم، ووحى على هذا ألا يحسن حفاً، وبطل قولهم: إنه لا بد من أن يخلق الخلق ليظهر حكمته.

وبصح هذا لا رتكاب أهل الحمة، لأن الدفع [اوصية] (١) في كل وقت اليهم متساهة، وبراءة عنها مما يستمعون به لا مفسدة فيه، لأنه لا تكلف هناك، ولسأله لأمة في أهل الحمة، وألا يحسن عنها.

وبسبب لهم أن يقولوا: إن أهل الآخرة وإن لم يكونوا مكلفين فالعلاج يمكن أن يقع منهم. لأن ذلك بطل مما دل عليه بدليل من كون أهل الآخرة كنههم منجسين إلى تحت القبيح، وسدد على ذلك فيما يأتي من الكذب في موضعه بمشية الله تعالى وعونه.

وليس هم أن يدعوا: أن رده لشهوات نعتقر إلى تعظيم الحقيقة وريادتها وأن ذلك ينتهي إلى أن يستحسن ويسفر النفوس عنه، ولا يتم في أهل الحمة. وذلك أن قد يبا أن لشهوة لا تحتج ريدتها إلى ريادة لسية، وانها لا تحرى بحرى بقدره. ولو سلم عن فسادها أنها تحتاج إلى الريادة في السنية لما لزم

ماضوه من السقاء، ولأنه غير ممتنع أن يفعل الله تعالى لأهل الجنة الشهوات
لشأن خلق لعظيمة، فيستدوها ولا يعرفون عنها.

فان قيل: إذا لم يبرمكم د أوجتم عليه تعالى الاصلاح في دين ما لا
هدية له، فكذلك لا يبرم من قال بالاصح في الدين.

فدنا: لاصح في الدين ليس بشره (١) في أحاسن مخصوصة لاند أن
يتعق كونه قادراً بما لا ينشأها منها ولا يحصره، لأن المرد بذلك ما المعلوم أن
الطبعة يقع عنده، وقد يجوز أن نعم ذلك في حسن دون غيره، وفي قس دون
كثير، وعلى وجه دون وجه، لأنه ينع العلم لا أحسن. فحسن كذلك لاصح
في الدين، لأنه يرجع في اسافع والشهوات لا هدية لأحاسن.

تهمة إلا أن يقال: حوزو في كل قدر راند على ما وجه من الأفعال
أن يكون فيه صلاح ديني (٢) رند حتى لا يقع على حد ولا عية.

والجواب عن ذلك: ان الواحد من بني نوح على المكلف في كل وقت
لاند من أن تكون متناهية، فلفظ فيها نوح متناهية، وما يوجد عند طاعة
من أحاسن الأفعال هو اللطف، وما راد عليه ليس له صفة اللطف وكيف
يحب والأفعال المندوب اليها من أفعال الخواص لاند أيضاً من أن تكون متناهية
في كل وقت، وتصح في هذا الحكم بالواجبات.

وما أفعال المندوب فيمكن أن يقال: إن المندوب فيه منها لا يحصر،
مثل العزوم على الطاعات المستمرة. ولا يبرم على هذا نوحه ما لا ينشأها من
لألطاف، لأن العزوم اذ كثرت وترددت وخرجت عن الحصر بتميز، فلا
يصح فيها اللطف، لأن المصنف قد كان داعياً والداعي لا يدعو إلا إلى ما
يتميز ويتميز من الأفعال.

(١) العبارة مصطلحه في سجنس

(٢) في السجسن «صلاح ديني»

دليل آخر:

فإن كان لأصلح وحباً لم يستحق لله الشكر مما على ما يقع به من
 الإحسان والانعقاد، ولا يستحق العدة، لأنها كیفه في الشكر.
 وإن قلنا ذلك لأن سوجب لا يستحق به الشكر، وما يستحق
 ما يخصه لئلا يظن أنه يستحقه وأن لا يقع به بوضوح ذلك أن قصه بدين
 ورزق بوديعة لا يحبها شكر بوجوبها، ولا يلزم على هذا أن لا شكره تعالى
 على نصاب الثوب ولا عواص لئلا يظن أنه يستحقه، وذلك أنه تعالى مفصل
 رتب الثوب ولا عواص (١)، فصار كأنه مفصل بها، وكما أنه تعالى أن
 لا يعمل ثوب وأن لا يعوض، بأن لا يعمل أسسها.
 وما عدا يوجب لأصلح ولا يعنفه سبب متفصل به، ولا يرم أن يشكر
 الآخر المستأجر به من حيث كان متفصلاً لا متشجراً الذي هو سبب
 استحقاق الآخر، وذلك أن المستأجر قصد الاستحسان ورفع نفسه دون الآخر
 فلا يستحق شكراً.
 ولقد علم تعالى بقصد رخص التكيف الذي هو سبب استحقاق هذه
 الأمور مع المكيف، فاستحق الشكر بذلك.

دليل آخر:

وإذا سئل به أن المتفصل صرب من صروب بني تقع عليه الأفعال
 كما سوجب، ونحن قادرون على هذا الصرب، فمن كان أقدره وأكد حلاً في
 كونه ودرجاً يحب أن يكون قادراً أيضاً عليه، لأن من قدر على صرب من

صروب الأفعال لانه من أن يكون قادراً على سائر صروبه
وعلى مذهب القوم لا تفصل في أفعال الله تعالى، لأن السامع الواصلة
منه إلى العباد كلها واحدة عندهم. ولا يبرم على هذه طريقة المسامح وأنه
خارج من أفعاله تعالى، لأن في أفعاله ما به معنى المسامح وهو العقاب.

دليل آخر:

وبما استدلل به أن إيصال المسامح إلى تعريض خلاص من معسدة لو كان
وحيث عليه تعالى بكر واحداً عنده، لأن وجه وحيث ثابت (١) في حديثين.
ولا اعتد بسقوط المشقة من وفقدها منه على. لأن جواب الفعل لا يؤثر فيما
له وجه الفعل، ولقد قلنا كنا في الصحيحين في دفع مسامحة وجه فيكون
قيحاً بوقعه تعالى لكان منه قسحاً وان حدث أخوه في نفسه لاحتوائه،
لأن المعتد في حسن والفتح والوجوب بصفه فعل، وقد ثبت أن قضاء
الدين يحث مع المشقة الشديدة، وأن العطية صارة للمعطي وسع دفع له،
فكيف يؤثر المشقة في حي الوجوب؟ ومعين أيضاً أن لعدد من اد كثر
مشافه كانت كد وحيثاً وأدخل منه، فكيف يُسقط المشقة الوجوب؟

وبعد، فإن في معاملة الضرر الذي يلحقه بصفه المدفع إلى غير
الثواب عظيم، وذلك محرج لتلك المشقة من أن يكون ضرراً إلى أن يكون
مفعلاً، فوجب أن يكون بصفه واحداً عنده.

وأيضاً فهو كذا الضرر مراعى في هذه الصفات بوجوب أن تعتبر ردة
وبصفه، كما يعتبر مثل ذلك والسمع في حضرة في فعل، وقد علم أن
إيصال المدفع إلى غير لا يحب عنه، سواء كان مستصراً (٢) بذلك أكثر

(٢) في صحيح «سبحان»

(١) في صحيح «سبحان»

من الانتفاع (١) من توصفها إليه أو كان قيل منه.

دليل آخر:

ومما يدل على أن لأصح غير واجب، أنه (٢) لو كان واحداً - وقد علمنا أن الواجبات لعقوبة كنهها لاند من أن يكون لها أصل في عقول، ويتناول العلم بضرورة حلة لها، كما يقول في وجوب ردّ الوديعة وقضاء الدين وما أشبه ذلك - فكأن يجب أن يعلم انعقلاء ضرورة على الخمسة أن يحصل المانع واجب متى خلا من مفسدة أو مشقة على فاعله، ومعنوم خلاف ذلك.

فإن تعسفوا لا يראون بعنمذونه ويتولون به. بأن الموصّر مكثراً طامياً تتطلب له جرعة من الماء وندفها له لا يؤثر في شيء من أحواله لوجب عليه أن يشرب ولا يمتنع منه، ويستحق الماء متى معه. وما وجب ذلك لأنه أصبح، ولا مصرة على فاعله، وقول: هذا لأصل العقبي لدي طمئنه ما.

و الجواب: أن لا يسلم وجوب بدل جرعة على كل حال، بل يقول: إن كان من نعم بصر ذلك العوض ونقصه - وهو لأعجب من حال ولاكثر - فيبرمه الفعل دفعاً بصر عن نفسه (٣)، وإن فذرباً أنه لا يتم بحقه فعير واجب عليه عندما بدل جرعة. فبطل ما طمئنه من وجوب ذلك لكونه أصح.

على أن هذا المشأ في غير موضع الخلاف لو كان صحيحاً لأنه يقتضي دفع بصر عن غير، والخلاف بما هو في أصح المذهب التي لا يضر من [٤] يوصى إليه فوئها. ومثـ موضع الخلاف بين أصحاب الأصح: موصّر كثير ما يعلم حال فعير في حوره لأ ضرورة به الى عطفته حتى إن فاتته

(٢) في هـ «لأنه»

(١) في سحير «من انتفاع»

(٤) الزيادة من م.

(٣) في هـ «على نفسه».

استنصر غاية انصر، غير أنه يستع عما يدفعه إليه هذا الموسر من ماله، ولا صرر كثير على الموسر في ايصال ذلك اليه. ومعلوم أن أحداً لا يوجب على هذا الموسر العطية. وهذا مثل موضع الخلاف.

فإن تعلقوا بفتح مع أحداً غيره من الاستقلال بطل حانظه، أو الانتماع بما يرميه من قصة مكنه، أو التقاط تحت متناثر من حصده، أو التقري مرة منصوبة في دهره، واذعوا أن نعمة في فتح مع ذلك أنه مفعلة لا صرر على دهره.

و خوب عن ذلك أن وجه فتح مع فيما ذكره أنه عبث لا فائدة فيه، والعبث فسخ ولو كان في المفع من ذلك فائدة. وإن فنت: حسن المفع، يبين ذلك أن من المعلوم أنه لا يجب على العبي الموسر الذي لا يستنصر ما ينقط ما تاتر من تحت ررعه أولاً بعنه بصرر يستر كان [في] ذلك أن يثر شيئاً من الحب ينقط ويسمع به، ووجه الوجوب قائم إن كان على ما يذكره محامدون، فلا فصل بين مع من الالتقاط ما يثر من الحب وبين اعتماد ثر الحب إلا ما ذكرناه وأوصحاه.

باب (الكلام في الآلام)

فصل

(في اثبات الآلام وذكر فهم أحكامه)

بأن يثبت على اثبات الآلام: أن أحداً يجد من طريق الإدراك نفسه عند تقطيع أعضائه على ما كان لا [عده قبل ذلك كـ] (١) يجد عند تمسكه حار ولبارد، وبفصل بين العضو الذي يألم من جهة كما بفصل بين العضو الذي يدرك به حرارة وسرودة، فكما وحب في الحرارة أن يكون معنى مدركاً، وكذلك في الآلام، وإنما الفصل بينهما أن الآلام يدرك في محل الحياة به، وحرارة أو البرودة يدرك محل الحياة في غيره.

و ليس يمكن أن يستدل بفصل الذي أشار به في تقطيع أو بوهي، لأنه غير مدرك، والفصل الذي أثبتنا بحصل من طريق الإدراك، فيجب أن يتناول شيئاً مدركاً، وليس بآلام يكونه تماماً حول رتدة على دراهمه للمعنى الذي ذكره مع بغير طبعه عنه.

و لسي يدب على ذلك. أنه لو وحب حالاً نحى كما يقول في العلم والارادة لوحب كونه المأ عند وجود ذلك المعنى فيه على كل حال وإن لم يدركه كما وحب ذلك في الارادة والاعتقاد، ولوحب أيضاً أن يكون الماء هــ

المعنى وان أدركه وهو مشبه له. وقد علمنا خلاف ذلك، لأن سخرت
يلتدحّ سخرت، وان حدث عنه اندي يعلم به ان أدركه وهو بافر عنه في
هذا ان وضع مشاهة حاله فيما يدركه من الحرارة والبرودة، ولأن سخرور (١)
يتد سدر ك حرارة البرون لم يادراك برودة الشح، ولسخرور بعكس ذلك،
وان حثتف الحان، لأن الحرارة أو البرودة يدرك بمحل الحاة في غيره،
والالم يُدرك بمحل الحاة فيه، والمدر ك وان تلم بما يدركه من حرارة أو برودة في
عنه، فان اندي أدركه في هذه الحال لا يستقئ تد، وانما حثتف بهذه التسمية
ما أدركه في جسمه (٢) وهو بافر عنه.

والصحيح ان الله تعالى يُدرك الالم، كما تدرك سائر المدركات وان لم
يكس (٣) ألمه، لاستحالة له افر عليه. بخلاف سماء بعض من اشتبه عليه
هذا الموضع، لأن المقتضي للادراك وهو كون الحي حياً. حاصل فيه معنى،
فلا بد من كونه مدر كاً.

فأم صفة حس الالم فهي اختصاصه بأنه يُدرك في محل حاة به، لأنه
لا يعقل له صفة ترجع الى ذاته أحص (٤) من هذه الصفة، وجرى في ذلك
مجرى ما نقوله من أن أحص صفات التأليف اختصاصه بمحس.

ويجب على هذا لقطع على أن الآلام كلها من حس واحد، لأنه لا
وجه يشار اليه يقتضي اختلافها.

و لصحح أن كل شيء يتولد عن التقطيع في جسم الحي كثر أو قل
يجوز أن يتعلق به الشهوة والمار على التد، بخلاف قول أبي هاشم في التفرقة
بين الأمرين، وكيف يجوز صحة مقاله وهو مؤدي الى أحد الصدين يتعلق بما

(١) في م «بجسمه».

(٢) في هـ «القدور».

(٣) في سحت «و كس».

(٤) في سحت «حس».

لأن يجوز أن يتمنى به ضده لآخر. وفي هذا نقص الاصول المستقرة.
وقد عرفت أن قدر عصب من أعضاء الحى لو كان ممسأ في دمه حاز أن
يلتد نقطعه وتفرقه على سس شداد بحرب تحت دمه، فلا فرق بين كون
ذلك عصباً وبين كونه رثاً في بدن.

والذي يؤيد الألام على الحصى هو تحريق، بشرط انتفاء صحة الحى.
يبين ذلك أن لا لم يريد ويعص برادة وبعض ما ذكره.

ولا يجوز أن يكون الاعتماد هو المولد له، لأنه لا يريد زيادته، بدلالة أن
لا اعتماد الكثير قد يتزايد في لموضع الصلب، فلا يحصل الألام على حد حصوله
في لموضع الرحو (١) مع حمل الحمل له.

فان قيل: إن الاعتماد هو مولد له، وفتر ذلك أنه يؤلد ما يؤلده حاز مع
إيقاع إلهام.

وعند أبي هاشم إن الألام لا يجب زيادته زيادة أسانه، إذا كان ما
يتي من لصحة قدراً متساوياً. وبسند على ذلك بأن القوي (٢) إذا غر في
بدن عره ميلةً واحد من أم عرره مثل ما يوجد عند عرر الضعيف، وإن
تفاضلا في فعل السب بعله يتي شرباً لهما، ويتزم بصره لهذا القول أن
يكون الألام متولداً عن بعض هذه الأسباب دون بعض.

وقد أتى ذلك قوم من أصحابه وقالوا: لا يجوز أن تتزايد لأسباب ولا
تتريد المسببات، لأن في ذلك بعضاً للاصول، والسبب من حقه أن يؤلد مع
ارتفاع المدح، فكيف يؤد أحد السببين دون الآخر، وانتفاء الصحة الذي هو
الشرط في التوليد حاصل، ولا اختصاص له بأحد السببين دون الآخر.

وفي هذه المسألة نظر، ليس هذا موضع يقتضيه، والتوفيق فيه ليس بمضّر

(١) في هـ «أنه هو».

(٢) في نسختين «قال القوي»

بشيء من الاصول.

والاسم من فعلها لا يصح إلا متولداً، ويجري في هذه القضية مجرى تأليف. ويقع من فعله تعالى مستند ومتولداً، ويصح أن يفعل تعالى الاسم ابتداء من غير وهى، لان الاسم لا يحتاج في وجوده الى الوهى وام احتاج أحدنا فيه الى بهي لأنها لا تبعه إلا متولداً، والوهي هو السبب لمولد. واستدل أبو هاشم على أنه لا يحتاج الى الوهى بأن الآلام تعظم وتكثر عند الصداع واسقرس من غير وهى مقبوض، وذلك الاسم لا يرجع حكمه الى غير محته، وكل ما هذه صفته من المعاني لا يحتاج الى غير محس، كالحرارة وما أشبهها.

والاسم لا يصح وجوده الا في محل. يدل على ذلك: أنا قد بسا أن صفة حسه الى بها تتميز أن أحدا يدركه محل الحياة فيه، فهو وحد في محل الخرج عقابه تميز. ولأنه لا يوجب للحكي حلاً، ومالا يوجب للحكي حلاً لا يجوز وجوده إلا في محل.

وكان أبو هاشم في قوله تقديم يمنع من وجود (١) الاسم في الجماد، ثم حوّر في قوة الحادث أن يوجد في كل محل وان [لم] يكن (٢) فيه حصة. ودلل هذا لقول: إنه لا حكم يرجع للألم الى حمة، ولا حتى يجري معنى المررة والحرارة في حوار وجودهم في كل محل ون فقدت الحياة منه، الا أن حماد لو وحد فيه حس الاسم فغير جائر تسميته. وهو في الجماد بأنه ألم، لأن هذا الاسم يختص بما يألّم به الحي ويدركه مع مقاره عنه. ولا يحس منه تعالى أن يوجد الألم في الجماد لكونه عثاً، لأن الجماد لا يدركه ولا عبره من لاهياء، ومن شأن الاسم أن لا يبقى بدلالة انتفائه عن

الحس مع حسه له من غير صد، فهو كان ناقصاً بوحس أن لا يتبقى إلا نصفه، ولو بقي للألم لادركه كما يدركه في الأسد، وقد عمن أن بعد لشم خرج لا يجد ألم من بعد صعب، فلو كان الألم نصفاً لادركه وتأكده.

ولا يجوز القول أن الألم سبب بعد إدمان الخرج، لأن الحس خرج من حتماله. وذك أن الحس يحتمل الألم مع صحة والأشتم، ولا يحتاج لألم في يوهي على مفعولة، ولم يحتاج أحداً لو هي يكون سبباً في فعل لأم. وبعد وجود الألم مؤلداً يجب إذا كان في حسه نصفاً، ألا يتبقى بوجدان صحة و إذا كان الألم غير ربي واستمر الألم [دانه] (١) - خرج، فيمكن أن يقال، مسبب هذا لاستمرار - التعريق استندم يوده وان كان نصفاً، كما يصر مثل (٢) ذلك في الاستعداد للألم، فلا تمتنع نصفاً تحدد استقاء الصحة تتحدد افراقت - دة بتحدد معها الألم.

ولا تمتنع نصفاً أن يقال: إن الله تعالى يشتد فعل لأم في هذا الخرج وان لم تتحدد حسه، وبطرد ذلك مفعولة في لأم لمرائد عن سعة (٣) يعقرب، وأنه من فعل الله تعالى بالعدة، لأن حمة العقر لا يجوز أن يبيع في التعريق والتقصيع أكثره ببعه عرر الآلة من الحديد، وقد عمن أن لتألم بالحمة من العقر أو برسر يريد أضعاف مصاعمة على التأم عرر الآلة، يدل على أن الزائد من فعله تعالى.

فصل

(في ذكر الوحوه التي يحس عليها الألم أو يقبح الألم)

يحسن متى خلا من كونه طبعاً وعتناً ومفسدة، لأنه لا يقبح إلا من أحد

(١) زيادة سبب في م (٢) في سحتس (في مثل). (٣) في هـ «سنة» وم «سنة».

هذه الوجوه، وإدعري من كل واحد من هذه الوجوه وجه حسنة. وسندل على ذلك فيما يأتي بعد هذا.

ويفتح الألم لانه ظلم، ولانه عيش، ولانه مفسدة. وخذ لظلم هو ضرر الذي لا يقع فيه نفع عيبه، ولا دفع ضرر هو أعظم منه وليس بمنع. ولظن في هذه الوجوه ثلاثة يقوم مقام العلم.

و يجب أن يراد في هذا لخذ عيباً: وم يكن على سبيل المدافعة، لأن من دفع غيره وممانعه فوقع به من جهة ضرر ما قصده. بل قصداً للممانعة فقط. لا يستحق لمولم عوضاً ولا يكون له طائلة. وهذا وجه متميز من لوجه، فكيف يجوز اعطائه

ولا يمكن أن يدعى دخول هذا الوجه في حجة الاستحقاق، لأن من قصد أو إبلا من غيره على سبيل الظلم ولم يقع منه الألم، لم يستحق بذلك منه ثلث، ولا لآلام على سبيل العقاب لا يستحقها بعضاً على بعض، ولو كان ذلك مستحقاً لحسن من المدافع للممانع أن يقصده ويعتمده، كما يحسن في كل ضرر مستحق وقد علمنا أنه لا يحسن منه الاعتماد به

ولان الضرر المستحق أيضاً لأنه من أن يكون مقترناً بالاسحقاق، ولأنه هذه الحجة تنبئ تميز هذا الوجه الذي ذكره من باقي الوجوه.

و وجدت لبعض المحققين كلاماً في وجه حسن الضرر الواقع على سبيل المدافعة، وهو أنه قال: وجه حسنة أن الله تعالى أوجب في عقوقنا دفع من يقصد إلى قتلا، وإن أدى ذلك إلى وقوع ضرر به فقد تكفل بحوص للمدفع إذا استصّر بذلك الدفع، كما أنه تعالى أباحنا دبح البهائم، كان متكفلاً بحوص ذبحها. قال ولا يجوز أن يؤثر في سقوط لعوض عنه تعالى كون المدفوع (١) طالماً، لأن الخمس الضموم إذا صار وأراد قتل أحداً فعنته دفعاً

له، فعوضه على الله سبحانه وتعالى من حيث أرح دفعه، وإن كان حانياً عما أقدم عليه ظالماً.

و لو كان هذا الكلام صحيحاً - وليس صحيحاً - بحتج في حدّ الصبر
دا كان طبعاً أن يصر. وه يقع على سبيل المدافعة، لأن المدافعة على هذا
التحريك قد فيس لصررفه لمع لدي صمه الله تعالى له. وهذا تحريك غير
صحيح، لأنه قد يعنى حسن المدافعة - وإن وقع ب صرر غير مقصود - من لا
يعرف الله تعالى ولا يعنى أنه قد تضمن عوض ذلك من جعل حسه في
عقولنا، فهو كان وجه الحسن م صه هـ المسدك لكان من لا يعرف الله
تعالى يدم على الصبر الواقع من غير قصد في حال المدافعة، لأنه جاهل بوجه
حسن.

و معدوم اشترك لعلاء في العلم بحسن هذا صرر، وسعوط لثم به،
وعلم أن وجه حسه غير ما حكاه عن ذكره. وقد تقدم في أول الكلام في
بعد من هـ الكتاب لدلالة على أن يصح بكونه طبعاً.

و حدّ لعث ما لا عرض فيه، وبما يكون الاسم عثاً دا فعل بمع (١)
يمكن اوصو الله من دون دث لأم، ولم يكن به عرض رائد.

هـ الدلالة على أن لا يصح لأنه عث فلا شبهة فيها، لأن يقع من
أحد أ يواظن عره وبراويه على أن يصتره بعوض يدفعه إليه يرتضى مثله
في تحمل ذلك الصبر، لأنه - بعوض قد حرج من أن يكون (٢) طبعاً، فم
يقع إلا لأنه عث لا عرض فيه. ولا شبهة في أن المفسدة - وهو وجه بلفج -
فتى عرضت في فعل وجب لا محالة قبحه.

و ليس لأحد - مع تسليم المثال الذي ذكره - أن يجعل وجه القبح في

ضرب من لا غرض في صربه إلا إيصال العوض إليه تفويت لشكره، لأن بادل هذا العوض فلا حرم نفسه السرور بالشكر انذني كان يستحقه لو أوصل هذا السمع لي هذا لمصروب من غير ضرب، وذلك أن تفويت لمعة بالشكر إنما يقبح إذا كان الشكر حاصلًا أو في حكم الحصول بوقوع [سسه] (١) فأما وليس يحصل ولا في حكم الحصول وليس يصح تفويته، لأن ذلك لو قبح لقبح أن لا يفصل الإنسان عماله، لأنه تفويت بالامتناع من التفضل مدح (٢) وثوب كان يستحقها لو نقص، ولو حب قبح ترك سوفل هذه لمعة.

و كان يحب أيضاً أن يصح ترك استعارة لمطعم في الرح ولسرور ووصول الى الدن، لأنه نترك استعارة يعقونه ذلك. فتحقق (٣) هذه حمية أن وجه القبح إنما هو كونه عبثاً.

ولا يجوز أن يفتح الالم [عن] (٤) لا يتألم على ما يحكى عن الثوبية، لأنها قد علمنا حسن كثير من الآلام ضروره، كالآلم في تناوب لادوية الكسربة، والنظر الى الشاق (٥)، والمهرب من سجع، ومشى على اشوك على ماسياتي شرحه. فإن عني القوم بالقبح بفار الطبع، حاسوا في عذرة، لأن عما يريد بالقبح ما يقتضي دم فاعله. ون حعدو الفبح الذي يعينه تدباً لفار الطبع فقد أشرنا الى ما يفسده.

ولا يجوز أن يفتح الالم من حيث كان ضرراً على ما يُحكى عن أبي هاشم، لأن الشبهة وان اعترضت في أن الالم بالنفع الموق ودفع الضرر الرائد عيه مخرج من أن يكون ضرراً، فليس يشته أنه دلامتتحقق لا يخرج من كونه ضرراً، وان العقاب ضرر لا محالة وان كان مستحقاً.

(١) زيادة من م.

(٢) في نسخة «مدح».

(٣) في النسخين «محقق».

(٤) الزيادة من لسياق الكلام.

(٥) كد في النسخين.

وما يحكى عن أبي هاشم من أن معاصي بما تعمله من لذة المعصية قد حرج العقاب من كونه صرراً وحرى يجرى النفع الموق. لأن ذلك باطل، من حيث إن العقاب قد يستحق على ما [لا] مدة (١) منه بل فيه مشقة، كعبدة (٢) لاصدم وغيرها. على أن مدة لمعاصي يسيرة بالاصافة لى ضرر العقاب ، فكيف يحرجه من كونه صرراً، ويجري في ذلك يجرى لسع الزائد.

وكي بعد قول أبي هاشم أن العقاب ليس بضرر. بعد أيضاً قول من قال من أصحابه أن كون الالم صرراً ثابت مع النفع الموقى عليه، ودفع الضرر العظيم به، لأن هذا تصريح بأن تسميته بأنه ضرر تابع لتسميته بالالم؛ ومعلوم خلاف [ذلك] (٣)، لأن من دفع ثوباً يساوي درهماً بدينار، لو كان الضرر (٤) هو بيت انتدعه بالثوب حاصلًا بوجوب أن يسمى مصرراً بنفسه. وكذلك من خفف عريقاً من سعة بأن يحدش بعض جلده، لو كان ما فعله به من الالم صرراً بوجوب أن يسمى مصرراً به، ومعلوم خلافه.

و لا قرب أن يدل في هذا الموضع: ب. سفع الزائد في الالم ودفع الضرر العظيم يحرج الالم من أن يسمى صرراً، وإن كان لا يخرج مع الاستحقاق من كونه كذلك، ولو لا أن الامر على مدكرناه لما استحق تعالى أن يسمى صاراً، لأنه لا يفعل الالم بمعز عوص رائد، وإنما يسمى بذلك لأجل العقاب. وعلى مذهب أبي هاشم كان يجب ألا يسمى (٥) بذلك السنة، ويجب على هذه الطريقة أن يكون من النفع. وإن لم يحصل المظنون. ويجري مجرى النفع في احر ح الالم من أن يكون صرراً، لأنه لا يستون من طر أن السع

(٢) في النسخين «المادة».

(٤) في هـ «الضرب».

(١) في النسخين «عل مائة فيه».

(٣) الزيادة من م.

(٥) في النسخين «لا يسمى».

اعظيم في بعض الافعال - كالتحارة وطلب العلوم - مصرراً بنفسه اذ تكلف ذلك، كما لا يستويه مصرراً بنفسه في منه نفع حاصل، وأقدموا الظن مقام العلم في اخراج الام من أن يكون صرراً كما أقاموه مقدمه في حسن تحمل الالم.

فصل

(في الدلالة على أن الالم حس اما معلوماً أو مظلوماً)

الذي يدل على ذلك: أنه يحس من أحدنا أن يخرج الثوب أو الدر من يده على سبيل البيع بشئ حاصر مقوص، اذا علم أو ظن أن سعده بالثمن أكثر من انتفاعه بما أخرجه من يده.

و اما حس منه تعويت بعد الانتفاع بمدكه، لأجل السمع يدي يعمله، ولا شبهة على العقلاء في ذلك.

وقد متع قوم من أن يمولوا إن وجه حس نخس، لصبر ههما العلم بالسبع، وم وجه حسه سمع دون العلم به، وأخروه محرى كون الحسم متحركاً في أن عنة الحركة دون العلم بها.

و ليس بعد عتد أن يكون وجه حس هو لعلم سمع، بدلالة أن السمع لو حصل في هه الموضع ولم يحصل العلم ولا الظن لما حسن تحمل الضرر، ومتى كان علماً بالسبع حس انتحمل.

و الفرق بين ذلك وبين المتحرك واضح، لأن الحسم بحلول الحركة فيه يجب كونه متحركاً علمه علماً كذلك أو لم يعلمه، وبحصول السمع في الالم لا يكون حسناً حتى يعلمه من يتحمل.

فان قيل: هذا يقتضي حس الظلم وحروجه من كونه ظلماً، بانتصاف الله تعالى من العالم من ينقله من المافع إلى المظلوم.

قلنا. من حق الضرر اذا حسن لأجل النفع بالانتصاف (١) بل انما فعل ذلك لتفعله بنفسه بذلك.

وقد احيى عن هذا السؤال: بأن من حق النفع اندي يحسن ضرره أن يكون رائد على ذلك الضرر المحتمل وموجب عنه، ولا يجوز أن يكون مساوياً به، وليس كذلك النفع على سبيل الانتصاف، لأن المساواة فيه كافية.

فان قيل: لو حسن ما أن نصرت بأنفسا للنفع لحسن أن يفعل ذلك بغيره من العقلاء من غير اعتبار لرصاه، وكما يحسن ذلك فيما يعمل من الام للدفع الضرر.

فما: متى منع النفع لمصاب للألم فدرأ عطياً تزوب لشبهة عن العقلاء في حسن تحمل الضرر مثله، حار أن يفعله بالعاقل من غير اعتبار لرصاه، وانما يعتبر رصاه العاقل بحيث يجوز دحون الشبهة فيما يقابل الألم من النفع ويختلف أحدهم في تحمل ذلك.

واما حكمه بهذه خمسة لأن النفع اد بلغ العاية في الريدة على الألم، فلا بد من احتسار العاقل لتحمله، ولا لم يكن عاقلاً. ألا ترى أن من يدل به على تحريك أصابعه القططير من الذهب، لأنه من أن يختار تحريكها لهذا النفع للعظيم، وأنه متى لم يختار ذلك دد على نقصه ولحق ما يولى عليه، ولا يعتبر رصاه، فهذا حسن منه تعالى أن يؤلم العقلاء من غير اعتبار رصاهم، لأنه تعالى يعرضهم من النفع ما لا بد اذا كانوا من أن يختاروه وإلا خرجوا من أن يكونوا عقلاء.

فأما من الألم يدفع الضرر فهذا حكمه أيضاً في أنه يحسن أن يفعله العاقل

إذا زالت الشبهة في أمره من غير اعتزال لرضاه، ومع اشتباه ذلك لا نفعله
بغيرنا من العقلاء إلا برضاه، وإن فعله بأنفسه ومن (١) يلي عليه ويدتبه
من أولادنا بحسب احتدادنا.

فأما الذي يدل على أن لالم يحسن السمع وطون فيما لأشبهة (٢) فيه أيضاً،
لأنه كما يحسن من أحدا أحرار العلق النفس (٣) مريده بشئ يعجز كدك
يحسن دئش المؤجل، وإم حسن في الوجه شائي لظن السمع لا لحصوله.
وكذلك يحسن طلب الأرباح بالأسفار البعدة والمشاق الشديدة، واتعاب
بموسم في طلب العلوم والآداب، وكل ذلك إنما يحسن لظن (٤) السمع، بدلالة
أنه يحسن عند حصوله من غير ترقب معنى سوءه.

(٢) في النسخة «لما لأشبهة».

(٤) في هـ «الظن».

(١) في النسخة «ومن».

(٣) في النسخة «النفس».

باب

(في الدلالة على أن الألم يحسن لدفع الضرر المعلوم والمطلوب)

سدي يدل على ذلك حسن المدعو على الشوك هرباً من السع وما شبهه من المصار، وشرب الادوية الكريهة لتجنب من يعلل، وقطع لاعضاء لسلامة النفس، وأمثلة هذا [الوجه] (١) أكثر من أن يحصى.

واما يحسن ذلك كنه لظن اندفاع الضرر، فليس يكاد يعلم في بعض المواضع أن الضرر يدفع قطعاً، لكننا اذا علمنا حسن تحمل الضرر لظن اندفاع الضرر به، فلو علمنا اندوعه به كان أولى بالحسن وأقوى.

وما قبل في بعض المواضع مثلاً في دفع الضرر المعلوم من الهرب من السع أو النار بعد قربها من الهرب، ودفع جوع والعطش بالاكل وشرب، وأن ذلك له معلوم اندوعه، والتوبة وانه معلوم روع استحقاق معاقب ليس شيء يعتمد، لأنه لا علم لهارب من السع والنار بأن هربه يسجنه، وبي الظن في ذلك قوي، لأنه يحور [أ] (٢) لا يسجنه الهرب من مصرة. وكذلك جوع والعطش ليس بمقطوع على اندوعهها لا محالة بالاكل والشرب

فإن التوبة فلا يحور أن يكون جهة وجوبها اندووع اضررها، واما يحسن

فعلها بوجه ثابت فيها، ولو قصد بالثبوت برب الضرر عنه وفعلها لذات ما
 ستحق لها ثواباً ولا كانت مفعولة، فربوا بعدت تبع وليس بأصل.
 وليس لأحد أن يحمل حسن الألم هذا إنما هو سماع، وهو السرور بربوال
 الضرر، لأن هذا السرور لا يمتد من حصوله وهو يقع لا محالة، وذلك أنه لو
 حسن سماع الذي هو لسرور لا يدفع الضرر به من وجه، لأن تحمل ضرر
 ليسمع لا يحب، وما يحسن. وقد عرفت أن تحمل الضرر يدفع بضرر بفضلة
 متى لم يبلغ حد الإحسان فلا يمتد من وجوبه، فعلم أنه لا يحسن لسمع.
 وقد قيل في هذا لو كان الأمر على ما ذكرنا لوحت فيمن عرض غيره
 لذات أن يكون محسناً، لأنه عرضه به فيه يقع أعظم من الضرر الذي حمده،
 ومعلوم خلاف ذلك.

فصل

(في أن الضرر قد يحسن لكونه مستحقاً)

وهل يقوم بطن فيه مقام العلم المعتمد في الدلالة، وذلك (١) هو حسن
 دم المسمى، وإن عظم ذلك أدم وآلمه واستصعبه. ومعلوم حسن ذلك مع تفرقه
 من سماع ودفع بضرر، فلا وجه حسه لا لاستحقاقه.
 وليس لأحد أن يحمل الأصل في هذا باب حسن المطالبة لنفسه
 بدين، وإن أصدر ذلك بالمطالبة وعظمه وآلمه، وذلك أن المطالبة بالدين
 تحسن وإن تمت لسمع يتقدم بالدين، وأنه جرى مجرى تعجيل الآخره على
 العمل الشاق (٢).

ومن شأن ما يحسن من الضرر للاستحقاق أن لا يحسن فعل الإنسان

نفسه، وقد علم حس قضاء الدين ابتداءً من هو عليه وتحمله لشقة في قصائه، فعلم أن وجه حسنه غير لاستحقاق.

ويمكن أيضاً أن يقال: من شأن الضرر إذا كان كونه مستحقاً وجه حسنه أن يعرفه الاستحقاق والاهية، ومعلوم أن المقارنة ناديه لا يجوز مقارنة الاستحقاق لها.

فإن قيل إذا قلتم دا يحس الضرر لكونه مستحقاً ولأنه كونه مستحقاً أن يحس فعنه، فكأنكم فهم يحس فعنه لأنه يحس فعنه.

قلت: إذا أردت لتحقيق قلنا: إنما حس دم العصي وعقده بوقوع الفحيح منه، لأن فعل المسح هو كالمسح في حس دم. ومعلوم نمر معلول من ائمة على هذا تفسير، وما يجوز الشيوخ بأن قدور يحس لكونه مستحقاً، وأرادوا سبب الاستحقاق.

وأما قيم الضم في الاستحقاق مدم العنه. فقد كان أنوهاش ينص على ذلك ويصرح به ويستدل عليه حس دم من عمن منه فعل القبح ثم غاب عنه، لأننا نخبر (١) فيه تونه وسقوط عقده ودمه، ويحس مع هذا أن دمه لطل الاستحقاق.

وكان يقول. بولا أن الأمر على هذا حس من أحد دم شيء ولا فاعل القبح، لأنه محو في كرم عاص أن يكون لله تعالى قد عمره وسقط عقده. وكان يقول في لشكر ومدح: به يحسب مع ط الاستحقاق مثل ذلك. وكان يقول: لا يجوز أن يكون وجه حس دم من ذكره (٢) لمع يرجع إلى الدم، لأنه لا يحس الاصرار باعتباره يعود إليه من المفاع، ولا يجوز ذلك لمع يعود على المعلوم من أن تداع عن مسح والانحرار، لأن لا ضرر حاصل

والنفع غير معلوم.

وكان نوعي مع من ذلك (١) ويقوم: إن الضرر لا يجوز أن يحس بطن الاستحقاق، وإنما يحس مع عدم. ويقوم: لا تطلق ويجعله وجه حسن هذا الدم، وإن كان مشروطاً بالمصلحة والردع والرحمة. وفي هذا الموضع نظر. وليس هذا مكان يقتضيه.

فصل

(في الوجوه التي يفعل تعالى الأليم لها)

الصحيح من المذهب أن الله تعالى لا يفعل الألام لدفع الضرر، ولا الظن، وإنما يفعلها إما للسمع أو لاستحقاق. فأما الظن فلا شبهة فيه، لأنه تعالى ممن لا يحب عليه يظنون لكوبه علماً بنفسه. وإنما وجه في أنه تعالى لا يفعل الأليم لدفع الضرر وإن حار ذلك فيما، فهو أن من شرط حسن ما يدفع به الضرر من المصير في الشاهد أن يكون الدافع لها لا يتمكن من دفعها إلا بما معه من الضرر. ومن شرطه أيضاً أن يكون الضرر المدفوع من فعل غير الدافع، وقد علمت أنه لا شيء من المصير لي يفعله الله تعالى أو يفعلها [بعد] (٢)، لا وهو تعالى قادر على دفعه من غير فعل شيء من المصير. وهذا وجه يقتضي فتح فعله تعالى الضرر، ليدفع به ضرراً من فعله أو فعل عباده.

و شرط الآخر هو الذي أن يكون الضرر المدفوع من فعل غير مدافع يقتضي فتح دفعه عن الغير بضرر من جهة تعالى ضرر.

فإن قيل: كيف تدعون أن دفع ضرر بالضرر لا يحس في الشاهد إلا

بعد أن يكون ذلك ضرر مما لا يدفع إلا بالضرر، وقد مضى في كلام
شيوخ أن من أمكنه تحييص العريق من بلحة، من كسريده متى خلصه
بكسريده لا يستحق عنه [بعد] (١) عوضاً وإنما [فعله] (٢) يكون عبثاً، وبفتح
من هذا الوجه لا لأنه ظلم.

فتس. صحيح على ذلك وإن كسريد العريق حتى يخلصه وممكن من
التحييص من غير يلام له يستحق عنه عوض، لأنه قد أضربه ضرراً لا بد في
مقايسته من دفع أو محرى محراه. وليس يجوز أن يكون له في مقايسته تحييصه،
لأن تحييصه يكون في مقابلة لاسم إذا لم يمكن (٣) من دون ألف، وكسر لد
في هذا الموضع كأنه مستبد ليس في مقايسته شيء.

وبعد، فقد تقرر في لاصوب أن من الألف إذا فعل لسمع وبينه إذا فعل
لدفع لضرر فرق في شرط أن يخلص كل واحد له، فلو كان كسريد
العريق مع امكان تخلصه بغير أم يخرج من كونه ظلماً بذلك وإنما يصح لعنه
وفقد العرص لخرى في ذلك محرى الدفع، لأن من ألف [غيره] (٤) لسمع يصح
أن يوصله إليه من غير [أن] (٥) يخرج من كونه ظمناً بذلك وإن يكون عبثاً،
فقد تساوى الموضعان على هذا أو سها في لاصوب فرق قد صرح القوم كنهم به.
فإن قيل: حوزوا أن يفعل تعالى شيئاً يريد لدفع ضرر ينزل به من عمرو
على سبيل الظلم من حيث به تعالى علم أن يريد يفعل بعمرو ذلك الضرر
لا محالة متى لم يؤلم الله تعالى زيدا فإن ألمه احتار عمرو الامتناع من ظم
زيد.

قلنا: وجه حسن هذا الألف ووحوه في هذا الموضع هو كونه الطواف (٦)

(٤) ربه من م

(٣) في هـ «دام يمكن»

(١ و ٢) الزبدتان من م

(٦) في السحبى «الطواف»

(٥) الزيادة من رواية الباق

لدفع الضرر، وانطلف بوجه التكيف. لأنه من جهة التكيف، ألا ترى أن المدفع (١) بين الألمين دفع والمدفوع هاهنا غير معسرة، لأنه يجب بلامه الكثير من الألم إذ عزم أن ذلك يطف في ارتفاع وقوع ظلم يسير، ولا يجوز أن يدفع الضرر اليسير بالضرر العظيم. فعدم أن الألم ههنا لم وحب ينطف ومصلحة، لا لدفع الضرر. ألا ترى أنه يجب هذا الألم وإن كان لطفاً في ارتفاع ظلم يقع معبر الشؤم، ويجب أيضاً أن لا يختار عبده لقيح وإن لم يكن ذلك الفسخ ظمناً ولا ضرراً، فعليه أن وجه حسنه غير دفع الضرر به.

فإن قيل ألا حرم منه تعالى أن يؤلم أحداً على سبيل [دفع] (٢) ضرر سدي هو نعمت الله، كأنه يعلم أنه إن كره أمسح من فعل قسح لو فعله ستحق به العقاب، ولا يستحق على هذا الألم عوضاً، لأن دونه اندفاع العباد، وهو من أعظم لمصار.

فما قد ساء أن شرط في حسن فعل الضرر بدفع ضرره أن يكون المدفوع من فعل غير الدافع، ولا يجوز أن يكون الألم الدافع هو والألم المدفوع من جهة فاعل واحد. والذي يدل على صحة ما ذكرناه من لشرط: أن كل ضرر في الشاهد حسن فاعله يدفع ضرر لآذ من كونه بهذه الصفة، وأنه منى كذا من فعل واحد يظلم جهة الخس بلا شبهة، وهذا بوجه قبح فعله تعدى ضرر يدفع به ضرراً من فعله.

[و يبطل] (٣) ذلك أيضاً ما تقدم ذكره أن الشرط في حسن دفع الضرر يصح أن يكون مما لا يدفع إلا به، ومعلوم أنه يصدر على دفع العباد، ويحسن ذلك منه من غير فعل هذا الضرر.

و أيضاً فهذا ضرر إذا كان لطفاً في الامتناع من قسح فهو وحب لأنه

لطف وجهه وحوه كونه لطفاً، إلا اندفع لضرره تبى ذلك أنه يحب فيما لا يستحق بتركه صرراً من الوفاء والمدونات.

و بعد، فإن الامتناع من القبيح وفعل الواجب يقتضى استحقاق الثواب، فليس ما يقدر: إن لالم الذي هو لطف في فعل لوحب أو الامتناع من لقبيح أى حسن التخلص به من عقاب، دون أن يعاقب، إن جهة حسبه حصول لثوب و مع العظم به.

وليس لأحد أن يقول: فحقروا أن يكون الالم الذى هو اللطف في فعل واجب أو مساع من قبيح، بحسن لأجل الثواب من غير عوض في مصلحته، وذلك أن ثواب في مقابلة فعل مضاعفة والترم المشقة به، وليس يجوز أن يكون لثواب في مقابلة هذا الالم، فلابد من مقابلة من عوض والا كان ظلماً.

و بعد، في شرط حسن ما يعمل بغيره من الآلام لدفع المضار أن يكون من يدفع عنه لا يتمكن هو من إزالة ذلك عن نفسه.

وما قيل في ذلك: إن من حق ما فعله بغيره من انصرار لدفع ما هو أعظم منه من مصرة، وإن يكون من فعله ذلك ملجأ إلى فعل مثله متى علمه على هذا الوجه، وقد عسى أن العبد لا يكون مدحاً إلى رتبة العقاب عن نفسه في وقت من لاوقات، ولا فعل من لا فعل.

والذي أطلقنا في صدر هذا الباب من أنه تعالى يفعل الآلام للبع الذي هو العوض. فيه صواب من التحوز، والصحيح أنه لا يفعل الآلام في رد الذنب في ساعين وغيرهم من الاطفال والهائم لاعسار وان كان لابد من عوض، لأن الالم يخرج باعتباره من أن يكون عتاً ودفع عوض من أن يكون ظلماً.

وقد مضى في كلام أبي هاشم أنه يفعل الالم للامرين جميعاً لمعوض

والاعتبار. والأولى ما ذكرناه، لأنه تعالى لا بد من أن يقصد بفعل الواحد الوجه الذي له وجب دون غيره، واللام ذا كذا لطف في التكيف والتكييف يوجه لأنه مصلحة فيه، فيسعي أن يقصد في فعه هذا الوجه الذي له وجب دون غيره. وإما العوض من تائب، لأنه إنما يفعل لكي يُجرح هذا الاسم من أن يكون ظاهراً، ولا فافترض هو ما يرجع إلى التكيف من كونه مصلحة منه. وكون أنوعه يجرى أن يفعل الله تعالى اللام للعوض من دون اعتباره، وقد يب أن العوض مما يحسن الانتداء بمشبه لانه لا لا يختص بصفة لا يجوز الانتداء بمثلها، كما بقوله في الثواب، وقد حس منه تعالى أن يستدئ بمثل العوض لم يجر أن يؤلم له، لأن ذلك عت. وقد مضى ما أن ذلك يجري على بدل النفع أن يتحمل الضرر ويرضى بتحمته لأجل لمفعة المدولة في أنه فسح لأجل كونه عبثاً، وما جرى جرى ذلك من استحضار من يمل الماء (١) من هر إلى آخر لا لفرص أكثر من اتصال الآخرة إليه.

و سن لأحد أن يسعي أن العوض على لالم يماريه لتعظيم وتشجيل كالثواب، وذلك أن الثواب إنما قاربه ذلك لأنه يستحق على الطعة على الوجه الذي يستحق عليه المدح و تعظيم، والالام ليس مما يستحق به المدح، لأنه يستحق على سبيل سدل واثم، وليس في شيء من ذلك تعظيم. واعتد ر بى عي في ذلك: أن العوض به صفة يبين من التفصيل وهي كونه مستحقاً. ليس بعدد صحيح، وذلك أن المستحق إنما يكون له مزية على التفصيل في الشاهد لا نفسه في تنحو التفصيل عنه، أو لأن التفصيل بمن نفسه أو يلحق به بعض لمعصية وخطا الرتبة، وهذا يختلف حال بحسب حالة تفصيل وعظم قدره (٢) وعكس ذلك.

و كل هذا غير حاصل فيما يتحصل به العديم تعالى على عبادته، برول كل
 مريد أنه بصرف عن تنقص وفقده من مفصله، لأن نعمه على عبده في نفسه
 وماله وجميع أحواله مه تدعى، فلا مزية للاستحقاق على تنقص فيه.
 ون قس: فما قولكم في ألم سواه ما ليس بألم في كونه لطفاً ومصحة،
 أتوحيون أن يفعل تعالى ما ليس بألم في كونه نطقاً ومصحة أم تقوون أنه غير
 بين الألم وما ليس بألم؟

قنا: الصحيح أنه غير فيها، لأن كل واحد منهما يقوم مقام لآخر في
 'عرض المقصود، ولأن ألم كان فيه مضرة فالاعوص العظمة التي توصل
 إلى المؤلم يخرج من أن يكون مضرة أن أن يكون نفعاً وحسناً، فخرج غير
 معين لا ضرر في كل واحد منهما، لأن الألم قد خرج من كونه ضرراً بالسمع
 العظيم برائد، وثبت بهذه الحملة حصول التحير بينهما

و ليس لأحد أن يدعي: أن فعل الألم لمصلحة وهناك ما يقوم مقامه فيها
 عث. وذلك أن العث ما لا عرض فيه، وليس يدخل الفعل الذي له عرض
 صحيح في أن يكون عثاً [لأنه أن في المقذور يقوم مقامه، لأن ذلك
 يوجب في كل فعل له بدل في عرصه المقصود أن يكون عثاً] (١) ومعلوم
 خلاف ذلك (٢).

ولا يشبه ما قلناه قبح اعتبار أحداً لأن يؤلم نفسه ليلع عرصاً يجوز أن
 يسعه من غير ألم، لأن أحداً ملحاً إلى أن يضّر نفسه ضرراً يتمكن من
 الوصول إلى انقراض فيه غيره وما ليس بألم، ولأنه يكون كأنه ألم نفسه ألماً
 ليس في مقابلته نفع وما جرى مجراه.

وقد بينا أن القديم تعالى بما يوصيه إلى المؤلم من لاعواص العظيمة يخرج

أله من أن يكون نفعاً واحساناً.

فصل

(في الرد على الكربة)

أما في هؤلاء الضوم في فهم ما هو معنوم من تأم لاطفال ولم ثم [من] اعتقددهم بفاسد اسائق أن الآلام لا تحس إلا على وجه الاستحقاق، ورأوا أن الاطفال (١) وما جرى مجرى محرم لا يستحقون الآلام فقوا كونهم متألمين. وقد دللنا على أن لا لم يحس لعب الاستحقاق كما يحس به، فطفل أصل هذا المذهب.

وما يبدى على بطلان مذهبه: ألا نعم ضرورة ذلك في حال الطفولية ومن النوع بالامراض وصروب الآلام، ولا يدخل قلب في ذلك شبهة، ومن دفع ذلك فهو مكاره.

فان قاسوا: يحس لا يدفع تألم الطفل ع. بمعنه فيه غير الله تعالى من الآلام، واما سكر أن يؤلمه الله تعالى في حال الطفولية.

فلما: المعروف من مذهبه أن الطفل ومن جرى (٢) محرمه من سبائهم لا يصح أن يألم لأمريه جمع في فعله كما ان استحقاق. وادارصم هذا الفرق فهو باطل، لأن كما نذكر تألمنا في حال الطفولية ع. يصعد عن الله تعالى فيب كدلت نذكر أن كد متآلمين ع. عتص الله تعالى من لأمراض والادواج ندي لا يفدر عيبه سوء، فسكر أحد الأمرين كسكر صاحبه.

ويبدى بوضاً على ما ذكرناه حتى ادخل الآلام على الاطفال وسبهم لمفع ودفع الضرر، فهو كد ذلك فيحاً بعد الاستحقاق لكما على ذلك

مدمومين. وقد علمنا أن من سقى ولده - وهو طفل - الادوية بكرة، وقطع منه الاعضاء بنفسه دعواً لتف نفسه، محس انه ومخدوح على فعله. وعلى مذهب البكرية يجب أن يكون مسيئاً مذموماً.

ومما يدل على ذلك: أنا عند الاطفال وسألتهم بظهر من عند قرب سيران مسها من البعد وأمرت مثل ما يقع من العافى، فبولا أن الطفل يألم بلامراض وما جرى مجراها ما سكى وجرى وفق وطهر منه مثل ما يظهر من البالغ، ولا فرق بين ما يفعله نحن وما يفعله الله تعالى من الالام عبر وجه اختلاف نفع أو دفع ضرر، انه قبيح.

وقد ادعى الشيوخ أن تألم الاطفال معنونه ضرورة تنم الدليلين. وأيضاً فلو كان الطفل لا يحزن أن يألم في حال الصفوية كحارب عليه مدة في هذه الحال، ومعنونه حوار لمدة ولائم مثبها، لأن ما اقتضى حوار أحد الامرين ثابت في الآخر.

وبعد، فان الطفل قد يحزن ويغضب لا محالة، والجوع والعطش ألم ومشقة.

ومما يدل أيضاً على صحة تألم الطفل وسهولة: أنها حيوان، وسنفاً وشهوة مصححتها الحياة، وفقد العسل والتمير لا مدخل له في الاداك وصحة لتألم، وهذا أدرك محسوس وتألم، وكذلك التأم وإذا كان مقتضي لتألم حاصلاً في الاطفال ومن جرى مجراهه وجب القصد على تجويز تألمهم ووقوع ذلك اذا ظهرت دلالاته.

فان قيل: ألستم تحوزون أن يدرك أحداً كل شيء ثم به في بعض الاحوال إذا كان دافراً عنه فيمتدحه حاة الاخرى إذا خلق الله تعالى فيه الشهوة له، فعلى أي وجه استعدتم أن يكون الاطفال والهائم يتدبون بغير نحن به أكون؟

فما: ما أتكر ما أن يتدحى بما يأثم به آخرون يتعلق الشهوة مما يتعلق به السفار، وأما أنكرت أن يكون الأطفال عبر متأين بالسيران ولا مراض [الشديدة] (١) وما حرى محرها لم يظهر مهم من الامور الدالة على استألم والتوجع.

وإن شككنا ما ذكره من تألم الاطفال فهلا [كان] (٢) مشككاً لنا في تألم البالغين، وإن وحدناهم يهربون من حرارة النار، ويصيحون أعظم الصحيح من النقرس والصداع، وألا حوريا أن يكونوا كذلك مشتهين وبه منتدين. على أنه يلزم من قال: إن الطفل ومن حرى محرها في فقد يعقل لأ يأثم بما يفعل به من الامراض. ألا يقصح ما تحريق الاطفال واسباثم باسار وقطع أعصانهم، ولا يندم على ذلك، لأهم إما أن يكونوا لمعد العقل عبر متأين بذلك ولا مشتهين به أو يكونوا (٣) له مشتهين فيكون بذلك اليهم محسن. وهذا مذهب أظهر فساداً من أن يحتاج الى الاطالة.

فصل

(في الرد على أصحاب الناسخ)

اعلم أن بطلان هذا المذهب قد استمد بما قدمناه أخصاً، لأن أصحاب الناسخ يذهبون الى أن الآلام لا لاستحقاق ولم يقدموا على دفع بلام الله تعالى الاطعمال والبهائم، فاعما ادعوا أنها استحققت هذه العقوبات لمعص تقدمت وتكليف سبق. وإذا كنا قد دللنا على أن الآلام لغير الاستحقاق فهذا يبطل أسس هذا المذهب.

ومما يدل على بطلان قولهم: إن من شأن الآلام اذا فعل على سبيل

العقوبة ولاستحقاق، وإن يقاربه الاستحقاق والاهانة والسرة (١) والنم، وقد علمنا قبح فعل ذلك أجمع في الإطعام واليه تم فعلمنا أن الآلام الواقعة غير مستحقة.

ون قيس: إنما لم تستحقوا دم الأطفال ولعبيهم لأنكم لا تعتقدون أن انزال الآلام بهم عقوبة، ونحن نستحسن بها دمهم ولعبيهم لاعتقادنا أن فعل بهم من الآلام على سبيل الاستحقاق.

فما: قبح دم البهائم (٢) ولاطفال ولاسحقاق (٣) والنعمة لها وبراءة منها معلوم ضرورة من كل عاقل وعلى كل وجه وسبب، وخصوص في هذا الباب كالمعموم.

دليل آخر:

ومما يدل على ما ذكرنا: أن الآلام بشاقة والأمراض الشديدة والمصائب المؤلمة تنزل بالانبياء صواب الله عليهم، ومن عذاب طهارتهم من المصالح والرهات ممن يحب عذاباً مدحه وتعظيمه، فدل ذلك [على] (٤) بطلان مذهب من يرى أن الآلام لا تحسن إلا للعوالم.

وليس لهم أن يدعوا في الانبياء «ص» أنهم واقعوا المعاصي قبل النبوة، فموقفوها في حال النبوة. وذلك لأن الأداة الصحيحة قد دلت على أنه لا يجوز وقوع شيء من المعاصي من الانبياء عليهم السلام في حال النبوة ولا قبلها، وسنشرح ذلك في الكلام في لسوات من هذا، لكتب يادن الله تعالى ومشيته.

(١) في هذا «والسرة»

(٢) في هذا «فمنهم»

(٣) في هذا «الاستحقاق»

(٤) في هذا «الاعتقاد»

على أنهم لو كانوا، وفعوا ذلك قبل أسوة لم نحل حاجهم بعد لسوة من
 آخرين، إما أن يكونوا من تلك المعاصي تائبين، أو عبيد مصرتين، فإن كانوا
 منها [تائبين] (١) فلا يحسن إيلامهم، لأن سببا عند [من] يذهب (٢) إلى أن الإلم
 لا يحسن، لا مستحقاً، وإن كانوا مصرتين على المعاصي وحب أن يستحقوا
 ما لا يحقوا ولا هبة وأدم والنمر في حال سوة، ويحسن فعل ذلك
 بهم، وما يطلع إلى هذا موضع محض.

دليل آخر:

وما يدل على ظلال قول سندسج. أن الآلام معصية في الأطفال
 كانت على دنوب سائلة فعلوه وهم كمنبو (٣) العقل وخب على كمال
 عقولهم في أحوال هذه أن يدكروا - لأنسبها مع تذكر الشديدة تلك الأحوال
 التي عصوا فيها، وحبوا (٤) ما استحقوا به العذاب الذي يرزقهم وهم أطفال،
 لأن عاقل لا يجوز أن يسي مثل ذلك مع قوة تذكر، وإن سبي عصيه فلا
 يجوز أن يسي جميعه، وإن حذر أن يسيه بعض لعلاء لم يحذر أن يسيه جميع
 لعلاء. وتجويز ذلك في بعده عن بعض كتحوير أن يسي أحدا أنه كان
 مبراً في بعض السدد عظيم المملكة كثير برعة ورق لامور ولأولاد، ثم
 يسي جميع ذلك حتى لا يذكرها شيئاً.

و عترضهم هذا الدليل: بأنه قد يسي ما أصاب في حال طفولية.
 يس شيء، لأن إنما أوجسأ أن يسيه الأحوال التي كان فيها كامل العقل
 مكلفاً مأموراً مهياً، وحب الطموية بخلاف ذلك.

(٢) في م «لأنه يذهب».

(٤) كد

(١) الزيادة من لسياق الكلام.

(٣) في نسخ «وهم كامل»

و عتراضهم بطول المدة. ليس بشيء أيضاً، لأن طوب المدة كقصرها في هذا الباب يدلالة مادكرهه من المثان، ولقد يقول: إن أهل الحجة لابد أن يذكرُوا أحوالهم في دارالدينا أو أكثرها.

و عتذارهم بما تحلل بين الحلالين من زوال وفقد الكمال. غير صحيح، لأن أحدياً قد يذكر في يومه ما فعله بأمره، وإن تحلل بين الحلالين يوم، يجري في زالة العقل مجرى الثواب، وقد يذكر أيضاً من لأمور ما تحس دونه حول أو سكر أو اغماء.

وليس لهم أن يقولوا: حوروا أن تكون المدة التي كسبو فيها مثل حال الظمولية فعصوا كانت يسيرة (١) جداً فلهذا سببت. وذلك أن السببان إما يتوجه في الأمور اليسيرة والخفيفة د كات معتادة، فأما د كات غير معتادة فلا يجوز أن ينسى وإن قلّ رماها، وإن رحلاً لم يرفلاً قط ثم سهرى سد القيمة فرآها في أقصر زمان لم يجر أن ينسى ذلك حتى لا يذكر مع الذكر لأجل قصر رماه. وقد يسا أن هذا لو انفق في وحد وجماعة لم يجر أن يتمق في جميع العقلاء، وإن تمق في وقت واحد لم يجر أن يتمق في كل وقت.

دليل آخر.

ويبد على ما ذكرناه أن من حق الألم المصعوب على وجه العقوبة والاستحقاق: أن لا يجب الرضا به والصبر عليه، ويحسن ممن يفعل به أن يهرب منه ويحذ. وذلك كنه بخلاف حكم الأمراض التي يفعلها الله تعالى، لأننا متعبدون بالصبر عليها والرضا بها، وأن لا نجرع منها ولا نشكوها، لأنها نعم في الحقيقة، فعلمنا بما ذكره بأن لأمراض ليست بعقوبات.

دليل آخر:

ومما يدل أيضاً على بطلان قولهم: إنه قد يحس من أحداً أن يؤلم نفسه ويتعبها (١) في طلب العلوم والآداب والندرة، فهو كان الألم لا يحس إلا عفوته ومستحقاً لما حس من ذلك، لأنه لا يحس من أحداً أن يعذب نفسه.

دليل آخر:

ومما يسدل أيضاً على ذلك: حس ابتداء التكليف، وهو شاق مؤلم. ولا يمكن أن يقال: إن وجه حسه الاستحقاق لأننا قد فرضنا أنه ابتداء لتكليف، فلا دس قبله يستحق به عفوته وهذه حجة كافية في الرد عليهم.

(١) في النسختين «وتعبها».

باب

(الكلام في الاعوص)

اعلم أن العوص هو النع المستحق الخالي من تعظيم وتحيل. وصفها بأنه «نع» يميزه عما ليس بنع من مصرة وعسرها، ووصفها بأنه «مستحق» يميزه من النع المفضل به، ووصفها «بالخوص» تعظيم والتحيل» ليشير من لثوب، لأن ثوب نع مستحق بكر بفاربه العظيم والتبجيل.

فصل

(في الوحوه التي تستحق بها على الله تعالى العوص)

اعلم أن كل ألم يتدنى الله تعالى في عقل مكلف أو من ليس كذلك من طعن وبهمة ولا يكون واقعاً عند سب في العدة من نعم، وإن عوصه على الله تعالى ليس حرج العوص من أن يكون ظلماً. وكل أمر في أمره تدنى أو باحته أو الخائنه اليه ولم يكن مستحقاً كحدود، وإن عوصه عليه تعالى، لأنه على هذه الاحوال كلها حارٍ يجري معه.

ولا يجوز أن يكون العوص عن الذبح للهبة إذ كان أمره تعالى على الذابح دونه، لأنه لو وحى على الذابح لم يخرج الذبح من أن يكون قبيحاً وظلماً، كدعاه للهبة بقي لم يسح الله تعالى ذبحها. وفي عطف بأن الذبح إذا

كان يأمره تعالى أو نأحه، فخرج من أن يكون طمأ ولا يحسن دم وعله،
دلالة على أنه تعالى لا أمر أو لادحة قد تضمن العوض، فخرج بدع من
أن يكون ظمأ.

وبعد، فلو حسن بدع للزوم عوصه لدأح ما حسن، لأن عوض بني
يستصف لله تعالى به لا يريد على الصبر لمعوض، ولا يخرج به الفعل من أن
يكون طمأ ومبعضه تعالى من الأعواص في مده م يبعده من الآلام ويأمره
به لأنه أن يريد سريادة عطمة بحسن لشلها لاسه ويخرج من أن يكون
طمأ

على أنه كان يجب على هذا القول أن يحسن ما أن بدع الدح والمصار
أن يتضمن العوض، وقد علمنا فتح دت

فد قيل: أستم توحسون العوض ولعود على وأعل القتل دون لأمر
والموجب له، فكيف قدتم فيما يأمر به القديم تعالى أن يوجه خلاف ذلك.

قسا يفرق بين الأمرين أن أمره تعالى وأأخته دليل على حسن الفعل،
ولا يكون ما يأمر به من الصبر حساً إلا بأن يتكفل بعوصه. وليس كذلك
من أمر به غيره بالقتل. لأن أمره بذلك ليس بدلالة على حسن فعل
ووجوبه، ولا يخرج بالأمر من أن يكون قسحاً وطمأ، فيجب أن يكون
العوض على العاقب دون الأمر بخلاف ما قلناه فيما يأمر به تعالى.

فد قيل: اذا كنتم توحسون فيما يصعله لله تعالى من الألم لا اعتبار
والعوض، فكذلك يجب أن تقولوا فيما يأمر به تعالى، ولو كان في جميع ما يأمر
به ويسحه من الآلام اعتبار ولطف لكن بما واجب أو سد، ولم يكن فيه
مناح، وقد علمنا أن في ذبح [لئانه ما هو مناح، فلو كان فيه لطف لوجب.
قسا: الجواب الصحيح عن هذا السؤال هو أن في الذبح المناح لطف ومصلحة
غير الدأح، لأن الواحد ما لا يحب عليه لفعل بمصلحة غيره، وإذا كان

لذبح [١] المبح فيه مصلحة لغير الذبح وعلم الله تعالى أن الذبح يقع فقد تمت المصلحة، وإذا علم أنه لا يقع فعله فيقوم مقام ذلك في المصلحة.

وأيضاً وإن مخرج بلال من كونه عبداً الفائدة والمصلحة، وقد يكون المصلحة به دياوية ودينية. ألا ترى أنه قد بحس من بلال عبداً للمصالح الدنيوية، مع تضمن الاعراض عن الام. وس أن يكون لمخرج من الذبح من أن يكون عبداً، لانتفاع بذكر المذبح وبس يجب لفعل لمصلحة الدياوية، وإذا كان قد يب أن الإباحة منه تعالى يقتضيه تصمه للعوض والالحاء، أكد مهبها، حتى ألتأ تعالى أن مصرة فلان من تصمه بعوضها، وهذا بقول متى أخأ (٢) تعالى بالبرد لشديد إلى لعدو على لشوك طيباً للسكر به (٣) ضمن العوض عن التألم بالشوك.

وس يلزم على هذا أن يكون من شهد سباً فهرب منه ماشياً على لشوك يجب العوض عنه على الله تعالى، لأن المعرفة، بمصره (٤) سيع من فعله تعالى وهي ملحة في الخسمة. وذلك أن لعوض هاهنا في الضرر لواقع في المشي على شوك يلزم سيع دونه تعالى، لأنه هو الملحق على الحقيقة بفعل سب الحرب وهو الاقبال إليه وعضد والاعتبار بما تقدم ذلك من المقدمات.

ألا ترى أن هذه المعرفة حاصلة لأحد قبل هجوم السع عنه، ولا يكون مباحاً إلى الحرب، وإنما يلحق إلى الحرب عند مشي السع إليه وقبلة عنه، ولا شبهة في أن استخدام تعبد العوض فيه على الله تعالى من حيث أمره وإباحه، لأن العقل لا يقتضيه.

وليس لأحد أن يقول: إذا كانت خدمة العبد للمولى من حملة عباداته

ويستحق عليها ثواباً فكيف يجمع على الفعل لثوب و عوص .
قلنا: لعدد انما يستحق الثوب (١) بخدمته لولاه وتصرفه في طاعته لانه
من تكليفه ومصلحته وليس يستحق بها نعيمه العوص ، وانما يستحقه بما يفعله
به بول من الآلام ، بمثل أن يحمله ثقلاً وما جرى مجرى ذلك ، أو يستحق
بالعوص بما يساله من نعم نزول تحيره في الاستحدم وقصره بنفسه على
خدمة مولاه .

فانما ركوب الهائم والحمل عليها ، من الداس من بقوب . في طريقه السمع
ولولاه ما حسن . ولا شبهة في أن ما فعل فيه ناسمع فاعوص على لآمره
والمبيع . والأولى أن ركوب الهائم والحمل عليها طريقه العقل ، لأنه يحسن من
جهة العقل أن يتكامل أحداً بمونة الهيمة وفوها ويعينها عن نطلب القوت
ونحممه ويركها ركوباً حقيقاً ، لأن نصحها بما تكفل به ها أكثر من ضرر
ركوبه (٢) ، وقد نصح فيما تقدم أن للباس أن يفعل بمن يلي عليه من طفل وغيره
ويدبره مثل ما يفعله بنفسه ويختاره لها ، ولا يفتقر في ذلك إلى السمع .

فصل

(في أنه تعالى بالتمكين من المصار لم ينص بالاعواص عليها)

(وان العوص على من فعل الآلم دون من مكفه فيه)

اعلم أنه تعالى بالتمكين من المصار متضمن بالانصاف فيما يقع بها على
مسبب الظلم ، وليس يجب عليه بالتمكين تضمن لعوص .

و ندي يدل على ذلك أنه لو تضمن لعوص لأجل التمكين لوحب فمن
دفع ميهه إلى غيره ليحاهد به لعدو فقتل به مؤمناً ، أن يدبره بالتمكين عوص

قتله، لأنه لولا دفع السيف لم يمكّن من ذلك. وهذا يوجب أن يكون الحد دون وما يبعو السيوف متصممي (١) عوض خباياث هذه الآلات، ومعنوم خلاف ذلك.

وبذلك أيضاً على ذلك: أنه لو تضمنّ العوض - تتكبي لوحب فيمن عصب ثوب من غيره لا يحسن أن يسرع عن يده ويرد عليه، لأنه تعالى تضمنه العوض عليه قد جعل مدحاً على معصوب من ضرر ما تضمنه من العوض كأنه م يدح. وكذلك يجب أن يسترد الثوب من العاصب، و مدح عليه بذلك عنه وتسرعه فسمته دا ستهلكه. وكل ذلك كان لا يجب بوضمن تعالى العوض بالتكفين.

فإن قيل: إذا لم يجب عليه مدح - تمكن عوض فيجب أن يكون عوض على تضم عن بعد، وقد علم أن هذه قد سفت من نفوس ويستهلك من لا موب م لا يجوز أن يكون م عوضاً عنه، فكيف تمكن الانتصاف منه؟ قلنا: أم من تضم من يتمكن منهم كانوا يقولون في هذا الموضع: إن من مات ولا عوض م وعنه حقوق تفصل الله عليه عما فع يفعلها لي من ظلمه، واستحق عوضاً عنه. وهذا من صحيح، لأن الانتصاف واجب، والتفصيل للمتفضل به أن أب يعنه، فكيف يجوز أن يتعلق الانتصاف به - وهو واجب لاند من وقوعها - من يجوز أن يفعل وأن لا يفعل.

و لذي كان يقوله أبو هاشم: إن من علم به تعالى أنه يموت ولا عوض له يستحقه بكافاً ما عليه من لا عواص، وإن الله تعالى يبعه من الظلم، أما نفسه أو بعض شئوع. وكان يجوز أن يمكّن من ضمه من ليس له في خان من لا عوض ما يوري العوض عن ذلك انضم بعد أن يكون عس يعنه الله تعالى

أنه يستحق في طول عمره وقبل موته من الأعوص ما يكافئ ما عليه.
 و الصحيح خلاف مذهب به أنو هشم. والاول أن يقال انه تعالى لا
 يمكن ظاهراً من صلته الا وهو في احوال يستحق من الأعوص ما يكافئ
 مستحق عليه بذلك انصبه، وأنه إن لم يكن في احوال مستحقاً لذلك لم يمكنه
 من الصم. واما قوبلاً ذلك لأنه اذا مكته من الطم فلان أن يكون قادراً على
 الانتصاف منه في هذه احوال لا يمكن الانتصاف منه لقصور أعواضه من
 المستحق عنه، وان حار لأن هشم أن يقول هو وان لم يستحق في احوال، فقد
 عدم الله تعالى أنه يستحق قبل موته ما يكافئ ما عليه من حق، حار لغيره أن
 يقول يجوز أن يرد الصام البصمة وهو غير مستحق من الأعوص ما يوازي ما
 عليه. لأن يعلم الله تعالى أنه سيفصل عنه من الأعوص مما سبقه اسي
 صاحب الحق.

ود قال أنو هشم. قد تعمق لنواحي في الانتصاف بالتفصيل. قبل به:
 وأنت قد عتقت الواجب من الانتصاف بمحرم محرم سيفصل من سبعة
 التي يستحق فيها بازاء ما عليه من الأعوص. رتب بوقصه في الحال أيس
 كان لا يمكن الانتصاف [منه] (١).

وقول أبي هشم: إن اراعى أن يكون في دار الانتصاف ووقته مستحقاً
 لقدر ما عليه دون الحد التي لا يجوز أن يكون فيها انتصاف. تعلق بالاصل،
 لأن تأخير الانتصاف إلى لاحرة يسر نواحي، لأن توفير الحقوق من
 لأعواض على مستحقها في دار الدب حائر، وان لم يعلموا بأنه من حقوقهم
 واما أحر إلى الاحرة على وجه غير واجب، محرم محرم مذكوره من انتصاف
 الذي لا يجوز أن يتعلق وحب الانتصاف به.

و بسبب بحري العوض في هذا الباب بحري الثواب، لأن الثواب لا يجوز
فعله في الدنيا، لدوّة ضعفه لأجور الدن. وقد أشهد الكلام في هذا باب
في مسألة أمليناها في كتاب الغرر (١).

وقد ذهب قوم من أن الله تعالى يمكن الهائم ومن لا عقل به من الصلح
قد خصص عوض عنه وأن يعوض عما يفعل له ثم من يطعم عبده تعالى
دونه، ويقولون العرق من الهائم والعقلاء أن العقلاء ومن مكوا من القبيح
فقد سمعوا منه بالرحمة والكلفة، وهذا غير ثابت في هيمة ومن يجري
بجرها.

و سدي ذهبوا أنه غير صحيح، لأن الضرر من فعل الهمة وليس من
فعل الله تعالى، ولا حري بحري فعله، ولعوض عنه دونه، وقد ثبت أن
المتكبر من البصر لا يوجب تمكين عوض، ولو كان تعالى متصفاً لعوض
مفعله الهائم من لطيم بوجوب أن يكون ذلك الضرر (٢) منها حساً غير قبيح،
لأن تضمته تعالى عنها لعوض يقتضي حسه، كما يقتضي ذلك في إباحة
ذبح الهائم، وقد علمت قبح ذلك من الهمة وأنه يجب عليه معها منه، ولا
يجوز أن يجب عليه المنع من الحسن. وليس يجب ذلك من الهيمة أن
يستحق عليه الدم، لأن استحقاق الدم مشروط بالعقل والتمكن من التحرز
من فعل القبيح.

فصل

(في ذكر الوحوة التي يستحق على العباد بها العوض)

اعلم أن ما يقع به أحداً نفسه من الضرر لا يستحق عنه عوضاً، لأن

(٢) كذا، وليس بصحيح «نصر»

(١) إمامي المرتضى (نظر ونقد) ٣٦/١

لمستحق يجب أن يكون غير المسحق عليه، ولا مستحقاً لا يدخل بين
الإنسان ونفسه في شكر على نفع ولا غيره من صروب لاستحقاقات، لكنه
وإن لم يستحق ما يعطيه نفسه عوضاً فإنه يستحق به ما كان دافعاً، إذا كان
قبيحاً، ومدحاً إذا كان حسناً على صفة يقتضي المدح.

وأيما يستحق نعوض عن أحداً بما يعطيه نفسه من انصر، ومن شرطه
أن يكون غير نافع حكم مستنداً، لأنه لو نفعاً إلى ضرر يقع بغيره يكون العوض
عن المدحى، دونه، ومن حقه أن يكون غير نافع لا ناحة من الله تعالى أو
تعبه، لأن ما يقع عن هذا نوحه عوضه على الله تعالى.

و ليس من شرط وجوب العوض أن يكون فاعله عقلاً متمسكاً بما يعطيه،
لأننا قد بينا أنه قد يلزم السهية و طفل مع فقد التمييز. وليس حري في هذا
الباب لعوض محرم المدح والندم، وهذا يقول: إن عوض في قتل الخطأ لازم
للقاتل كما يلزم الساهي والناثم.

فإن قيل: كيف تلزم العقلة اندية في قتل الخطأ وقد فتنم إن العوض في
قتل الخطأ يلزم القاتل؟

قلنا: الرم العقلة ابتداء بعد وليس في الحقيقة بدلاً عن قتل، والعوض
في الفتن ثبت على قاتل يستوفى منه في الآخرة. يدل على ذلك أن من يص
به الذبة في الشاهد من ورثة المقتول غير من وقع به الضرر، فكيف يكون
عوضاً عن الضرر به؟ وأيما العوض يجب أن يكون فاصلاً (١) إلى المضرور
نفسه.

وقد قال قوم: إنه لا يمنع وصور العوض عن قتله في ورثته، لأن عين
مائه بعد موته ينتقل إلى ورثته، وكذلك ديونه لأنه في حكم ما يملكه.

و طعن آخرون على هذه التحريج وقولوا: لا يجوز أن يصل عوض الاستمرار بالقتل إلا في المقتول ليعوم مقام ما داله من المضرة لأنها به برت، والعوض عنها يجب أن يصل إليه، ولا يجري ذلك محرم ما كان يملكه من عين أودين، وينقل بعد موته إلى ورثته. وهذا شبه بالصواب.

والأولى أن يكون من سبب العاقبة ابتداء عدة والعوض راقب على القاتل، ولا شبهة في أن من ألحق غيره في أن يضر نفسه، فالعوض على المسحوق وإن لم يكن الضرر من فعله، لأنه الإلحاق كونه من فعله.

وكذلك من وضع طفلاً تحت الترد حتى هلك به، يعوض لآرم للواضع دونه تعالى، لأنه بهد التعريض قد صار كأنه فعل للقاتل، وهذا يدمر العقلاء على هلاك طعن دون وضعه، ولو لا أنهم أحررو هلاكه بالتعريض له مجرى فعله لم يذموه عليه.

وقد قيل في من شذ حشنة على ظهر بهيمة، وأصررت تلك الحشنة عند مشي البهيمة بنفس أو مال: إن العوض عن ذلك لا يجب على الشاذ ولا على الله تعالى، وإن يجب على البهيمة، لأن لشاذ الحشنة في حكم الممكّن من الضرر، وقد بيّن أنه لا عوض على الممكّن ولا على الله تعالى، لأنه لم يفعل تلك المضرة فيجب أن يكون على البهيمة.

و يجري شذ الحشنة محرم مدولة السيف لم يفعل اختياره لقتل به، في أن العوض على لقاتل دون الممكّن. وهذا لأنه من أن يكون مشروطاً بأن يكون سائق هذه البهيمة ثم يسبقها سوقاً يوقع الضرر بالحشنة التي عندها، لأنه إن كان كذلك فالعوض عليه دون البهيمة.

وفي الدس من يشع عديم ويجب العوض على البهيمة ومالاً عقل له، يقول في ذلك أقوالاً معروفة. ولا شاعة في حق إلأعلى من يعمى اضطرفيه ولم

سوجب على سبيحة عوصاً فسمع (١) بذلك، لأنها مما لا يحب عليه شيء مع فقد التمر، وإن يريد أن عوص ما وقع منها من صرب يحب أن يكون واصلًا إلى من أصرب به من حمة أعوصها لدى يستحقها على الله تعالى، كما يقول إن لبقعة واحدة في من لصبي ونحو ذلك المعنى الذي ذكرناه. وهذا روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: إن الله يستصف الخفاء من مؤثراً (٢). كيف يسكر عقل محض لا تصاف من الهائم ولا تصاف ها؟

فصل

(١) هل العوص دائم أو مقطوع؟

كان أبو علي يقول أولاً بدوامه قطعاً، وحكى عنه أنه عاد إلى القول بانقطاعه، وهو مذهب أبي هاشم.

و ديبه على انقطاعه: أنه لو كان من شرط عوص أن يكون دائماً عما حس من أحداً تحت ألم في الشاهد لقع منقطع كما لا يحسن من تحمل الآلام من عرشي من النعم لما كان تحمل الألم لا يحسن، لا للنعم أو مخرى غيره، وقد علمت حس تحمل الضرر للمنافع المنقصة.

و ليس يرم على هذا تحمل مشقة التذات وإن لم يعدم مقدار ثوابها، وذلك أن وجه حس عذابات ووجوبها ليس هو ثواب، وإن كان ثواب لانه من أن يستحق عليها، بل ها وجوه عتمة يحسب منها.

و تحمل المشقة من حس لأجل العوص، فحب أن يكون الجهل بصفه مؤثراً في حس تحممه. ولا خلاف في أنه قد يحب لطاعة على من لا يعلم شيئاً

(١) في هذا «سمع»

(٢) جاء في الحديث هذا كصوم في حار لآلوار ٢٦٥/٦ ومحمد لأم أحمد بن حسن ١ ٧٢.

من الثوب مستحق عليه، ولا يحسن أن يحمل انصره من لا نعم أن عيب شيئاً من الأعوص.

وإن قيل حذروا خلاف الاستحقاق والعوض، فيكون ما يجب على الله تعالى دائماً وما يجب علينا منقطعاً.

فإن لو كان العوض في نفسه مما يجب استحقيقه على سبيل الدوم لم يختلف حده باختلاف من يستحق عنه، لأن ترى أن المدح والذم لا يستحقا على سبيل الدوم ساوي لعدم عاقبة يحدث في دوم ما ينعنه من كل واحد منهما، ولو كان (١) الثوب مما يستحق عليه وعقاب لم يستحقه بعض على بعض لم يختلف دوامه بالصفة به وبكاتب حالها في الدوم كحال ما يضاف إليه تعالى.

وإن قيل: لو كان العوض مستحقاً مضمناً لوجب أن يستحق للعوض في الحنة عنه وحسرة على قطعه عنه، وهذا يكذب ثوبه إن كان من أهل ثواب، وإن لم يكن من أهله وحب أن يستحق به العنة أعواضاً، وذلك لا يجوز في الآخرة.

فإن ثوب من يعوقه إن العوض إذا كان منقطعاً حار أن يوقر على مستحقته في جوان الدنيا، لأن صفة لا يذ في التكليف، فلا يبرم حينئذ ما تضمنه الثواب.

وإنما إنه يتأخر لم يبرم أن بعض أن كان مستحق له مع علمه وكمال العمل، لأن العوض لا يجري في هذا الجانب تجري الثوب في اشتراط علم الثابت بوضوئه إليه على جهة الاستحقاق، وقد وصل أن من ليس بعاقل لم يشعر بنقصه فتألم بذلك، لأن مجرد قطع لموقع ليس بضرر.

فإذا قيل: فاسمع قد ورد ولا جمع قد وقع على أن الاطفال والبهائم يعادون كاسر العقوب.

قلت: يجوز أن يعيدهم ولا يكمل عقولهم ويوفر عيهم ما استحقوه من الاعراض، ثم يكمل عقولهم ويتفضل عليهم بالنفع الدائم. فأما المثلث الذي يتأخر أعواضه إلى لحظة فغير ممتنع أن يفرق اتصال العوض إليه في الاوقات لمصرفه، حتى لا يشعر بانقطاعه اذا اعطى، كما نقوله في توفير ماله من الثواب بعد الاستحقاق له في أحور الذب وأحور الموت.

وبعد، فغير ممتنع أن يديم عوض على مثاب بعد نقص مدة استحقاقه فصلاً، وان كان لا يستحق في الاصل دائماً. ويمكن أن يقال مثل ذلك في الاطفال والبهائم.

دليل آخر:

وأقوى ما يمكن أن يسدل به على أن العوض منقطع: أن قد علمنا أنه تعالى يؤلم من يموت على كفره ناعاً وفي حال اطمولية، فهو كان الاعراض من يستحق على الدوام لما حار وصول الكافر إلى حقه، لأنه - وهو في الدار - معاقب لا يجوز أن يكون معوضاً وممعوفاً بالاجماع، فيجب انقطاع العوض ليمكن توفيره في أحوان الدنيا.

ولا يمكن أن يقال: إن عوضه يحبط (١) بالمستحق على الكفر (٢) من العقاب، لأن لتحايط من المستحقات عدداً باطلاً، وسيدل على ذلك عند الكلام في الوعيد باذن الله ومشيته.

على أن شبه العموم في لتحايط بين الثواب والعقاب لا يتأتى في العوض

ويعقد، لأن الثوب والعقابة عندهم بما تحيط لمتناهي لدي سبها من حيث اقترن بالثوب والتعجيل والتعصيم، والعقابة الاسخروف ولاهانة، وهذا مفهود بين عوض والعقابة فلا تنافي.

وأما قول أبي هاشم: إن عوض لا يمحط بالعقابة لكنه يصير حرة من العقابة. وهذا هو لمؤيد في لاحتياط عنده، لأن الثوب والعقابة امر متحاطان عنده على هذا الوجه ورأى يصير به كل واحد حرة من صاحبه، فأني معني لغيره حدط العقابة للمعوض، وقد ورد بمعه.

انهم إلا أن يقولوا: لو شئ: إن عوض لما يكن اجتماع استحقاقه مع استحقاق العقابة صار جزءا كالثواب، وبدي يفسد فوهه: أن الثواب امر صدر حرة من العقابة تنافي بين ثوب والعقابة، فبما [يكن] (١) اجتماع استحقاقها صار حدهم محصفاً من صاحبه، والعوض لا تنافي بينه وبين العفابة، فكيف يصير جزء منه؟

وان قيل: إذا كان عوض دائماً ولم يكن بوقته وهو دائم في الدنيا فلا بد في كافر المسجون بالعقابة من أن جعل عوض حرة من عقابه، لأنه لا يمكن وصوله اليه إلا على هذا الوجه.

قلت: انقلاب الحق في عمر حبه لا يجوز من غير تراخي، والعوض ليس من حسن عقابة فكيف يصير حرة منه؟

وان قيل: لأن دفع الضرر قد تقوم مقام الصنع، قلنا: هذا لا بد فيه من التراخي، وإلا فلا وجه لانتقال الصنع لي أن يصير جزء من الضرر (٢).

وان قيل: الضرورة تدعو إلى ذلك، لأنه لا يجوز وهو في النار أن يستع

(٢) في هـ «من الصرب».

(١) الزيادة ليست في م.

بالعوض إلا على هذا الوجه الذي ذكرناه.

قلت: لا ضرورة (١) تدعو إلى مذكرتموه بعبه، لأنه إذا كان عوض دائماً وورد لكفر المستحق بعدد الأجرة، وهو مستحق للعوض مصداقاً إلى بعد، فلا ضرورة في استيفائه حقه من العوض أن يجعل حراً من عقابه، لأنه يمكن أن يُعقد عنه العبد ويؤقّ عوض.

و بما يدل دعب ضرورة في الشيء، إذا كان لا يمكن سواه، وم كان العوض بأن يفتد من حصة وصفه بغير رضا من صاحبه أو من أن يقطع العبد حتى يستوفي العوض، بل هذا أولى، لأن لعقاب حق لله تعالى يحس منه استعطاه، والعوض حق عبه لأنه أن يوفيه مستحقه، فإدام يجتمع وصورهما فالأولى سقوط ما يحس استعطاه وهو عقاب، لأنها يحس استعطاه ويستحق مدح على عقرانه، والعوض لأنه من يوفيه لمن يستحقه.

دليل آخر:

وقد استد على أن عوض مقطوع بأنه لو كان دائماً يحس تحمل المصار من غير منع عاجل، وكان يجب أن يحس انصاف، لأن بطلم قد عوض المديون لمصلحة دئمة طلبه له على هذا المذهب. وهذا كلام لا يبرهمه د قانو بدون جميع الاعراض ولم يقصروا بين ما يستحق عتب منها، وبين ما يستحق عليه تعالى، وهم [ثم] يقصرون لا مبرر.

غير أنه يمكن أن يدل هم تقوية هذه الطريقة. إذا أوحى الله تعالى أحداً بالخروج والعطش إلى الطعام والشراب، فيجب أن لا يبرمه دفع ذلك عن نفسه بالاكل والشراب، لأن صبره عليه يفتضي وصولها إلى مفاع دائمة.

ومتي قيل: بلرمه بعقله دفع مضار من الجوع ولعطش، فذلك وحب
عنه. قد كـ يجب أن لا يكون ذلك في عقله وكان العوض دائماً، لأنه
لا يجوز أن يُعلم وجوب دفع ضرر الذي يستحق به لرفع الدائم.

فصل

(في هل يسقط العوض بالهبة والإبراء أم لا؟)

اعلم أن كل عوض يستحق أخذاً على غيره معجلاً ثم يجوز توفيره عنه في
لدي ومقابلته أن يملك به ويستوفيه، و به يسقط هبته وإبراءه مثل حموقة؛
فإن الأعراس التي تحت المهر (١) على الله تعالى وسعصعهم على بعض على
وجه يتأخر شتموه إلى الآخرة ويكون الله تعالى هو المسوق له، فإنه لا
يسقط هبته وإبراءه، لأن سقوط الحق تتبع حوار بطلانه به والإسداء، لأن
كل ذلك تصرف في الحق، فليس به أن يسوقي الحق ولا أن يطلانه به لم
يكن به [أن يسقطه ولو أسقطه سقطت سيطه، وب ذكرناه لم يسقط حق
تتيم على غيره هبته وإبراءه وإن كان الحق به] (٢) من حيث كان ليس به أن
يطلب به ويستوفيه وهو في حجر غيره.

ومن قال: إن عوض مدي ذكره لو أسقط صاحبه في الآخرة لسقط
لأنها در لاستيفاء، لم يقل صحيحاً، لأن صاحب الحق في الآخرة مملوكة في
الدنيا، لأنه ليس به أن يطلب بها الحق وإن استوفيه وأن استوفيه إلى غيره
من يعرف مبعه، والوقت الذي يجب فيه لاستيفاء.

وب قيل: فأي معنى للإبراء والإحلال في الشاهد إذا كان لأعراس لا
يسقط بهما؟

فدنا: عما يؤثر الاسراء في الحقوق التي لنا أن نتصرف بقصص واستيفاء
واسقاط كاسديون وماحرى محرهب من حقوق، فاما ما استحقه أحدا على
صاحبه بالآلم على سبيل لظلم وماحرى محرى ذلك مما يستوي الله تعالى على
سبيل الانتصاف في الاحرة، فان الاسراء منه ونجاة لا يؤثران في ذلك.

فصل

(في هل يريد ملحق العوض بالتأخير أم لا؟)

الصحيح في هذا الباب أن يدل: أن التأخير للعوض على صرس فصح و
حسن، فاما التأخير لحسن فيجوز أن يؤخر الله تعالى من لاعواص المستحقة
عليه عما فعله من الآلام أو مثل تأخيرها ما سوفيه على سبيل الانتصاف
وبينه من الظالم في العظوم في لاحرة، فهذا مما لا يجب في تأخيرها زيادة
بمع، لأنه إنما أحرر لمصلحة هذا العوض، فقد قبلت هذه لمصلحة ما فعله يقدر
من الضرر بالتأخير.

وأما التأخير القبيح فمثل أن يجب لاحد عوض على غيره مما يصح
استيفاءه عليه معجلاً مؤخره، وما واجب أن يستحق عليه العوض لريادة قدر
مدين السلعة سيئة وبيعها بالهد. ولا يجب أن يكون مستحق لريادة
لأجل تأخير، بل الريادة مستحقة على المصرة نفسها بشرط تأخر عوضها،
والاستحقاق لريادة يرجع إلى وجه المصرة دون التأخير.

فصل

(في أنه تعالى لا يجب أن يريد العوض عند فعل الضرر)

ولا يجب أن يدارن ارادة لعوض لا يفعله تعالى من الآلام، لأن تقدم
رادته لمراذه عمت لا عرص فيه، وقد بسا دلت في حمة كلام في باب

الإرادة من هذا الكتاب.

وليس يمكن أن يدعى: أن الألم لا يحل في الجسم، لا بأن يقاربه هذه الإرادة، وذلك لأن الله تعالى إذا فعل الألم لوحب العوص، وقصد أن يبقاه مع علمه بأنه يعوص المؤمن. كفي هذا في كون الألم حساً ومفعولاً للعوص، كما بقوله في تكليف ما يستحق به الثواب، بأنه تعالى لا يحب ولا يريد فعل ثوب في حال التكليف، بل يكفي كونه مريداً لبطاعته حتى يستحق به الثواب.

وعلى هذا بقول: إن الله تعالى خلق ليعصمهم، ولم يرد في ابتداء الحال وقوع السمع، لكنه أراد حلهم لهذا السوء دون غيره. ولو وجب أن يكون مريداً للعوص في حال [فعنه] (١) للألم حتى يكون معترضاً له بالألم، لوحب أن يكون مريداً لمبايع الخلق كلها في ابتداء خلقهم، حتى يصح أن يقال: خلقهم لها، وذلك يقتضي أن يكون يريد للماجة (٢) من فعنه.

فصل

(في ذكر ما يلزم من الأعواض بأنلاف النفوس وإزالة الأملان وقطع المنافع)
الذي يذهب أنه أبوه شتم وحرره محضوا أصحابه في هذا الباب ما نحن
داكرهه، قالوا: إن القتل يستحق به الأعواض، لأنه يصل صرر بميرشبة
لى المقتول، فإن علم المقتول قتل لقتل أوطن برول بقتل به، فذلك غم
يستحق به عوضاً آخر. ويستحق أيضاً عندهم بقطعه له وتفويته آية معلوماً لله
تعالى أنه لو لم يقتل لكانت فلا عوض له على قتله بتعويت المبيع، لأنه ما فوت
شيئاً وما يكون به عليه، عوض لقتل وعوص العم.

و يعرفون بين قبل أحد لم يشوه نفسه له في، ومن ماله لله تعالى
وتقويته بذلك مبالغ، فتقول. أنه لا عوض عنه تعالى فيعاقبه من المدفع
المحب، وإن كان غلبا ذلك في نفس من يعصيه به تعالى ما قصه عن
مبالغ يحصل به من غيره، من عن مدفع يتفصل هو عنه. ويتفصل ال
لا يتفصل. فكأنه تعالى إنما أعصه عنه من هذه العدة من غير زيادة عليه
والفائل قوله تعالى. إذا كان معصوم أنه يبقى لولا نفسه مدفع من جهه غيره
كانت يحصل له لا محاله ولا مثل.

فأما لعصب وأفع من الانتفاع أو مخرى محرمه. فانه يوجبون في قوله
العاصب من المدفع بالعصوب لعوض، كمن مع غيره من الانتفاع بداره أو
ثوبه. وكذلك من معه من انصرف في تحرائه وكسبه. وإن كان معه بصير
أدخله عليه استحق عنه لعوض من وجهين: أحدهم لصير، والآخر تقويت
المنافع.

و يقولون في من حسن على غيره منكاً من أملاكه، وكان ممن يعلم أنه لا
يتمكن من الانتفاع به لو لم يحسنه عنه: إنه لا يجب عنه عوض في الميع من
مبالغه (١).

و يقولون في من عصب ما يتكرر الانتفاع به مثل من عصب ثوباً يتكرر
الانتفاع به باللس، أو كسب علم أو أدب يسكرر الانتفاع بها بالدرس و سطر
فيها: إن العوض يجب عنه متكرر (٢) بقدر ما فاته من الانتفاع طول ذلك
الزمن وإذا عصبه ما لا يتكرر الانتفاع، كالطعام الذي إنما يكون الانتفاع
به مرة ثم يقطع نفعه. وكذلك الدرهم لأن الانتفاع به إنما يكون بصرفه
فيما يحتاج إليه، وذلك نفعه واحدة، وعلى كلا الأمرين يدرم اعدة العصبوب

إلى ما كانه ن كانت العين رقيقة والا فقيمتها.

ويمكن أن يقال في هذا كلام إن تقتل يسىء أن يقتلوا ربحاً
الضرر بالقتل ونعم أيضاً على ما فرضوه. وهو أيضاً يسىء له بتعويضه له
مما فاع حسنه وقطعه هـ. وليس يصح أنه يستحق على هذا بتعويض الأعوص بل
يستحق به الدم. وليس كل شيء كذلك كالدابة ويستحق به دم فبه
يستحق به الأعوص. لا نرى أن من شتم غيره وبان من عرصه (١)، ومضى
نفسه أو حمله وماله أو السلطان القدر مضيء إليه. ويستحق بذلك الدم
منه وإن كان لا يستحق على ذلك أعوصاً لا على ما لا يحققه عند ذلك من
القيم.

ون أشاروا إلى استحقاق عوص على عمه بتعويض مدفعه برائد على عمه،
م يظهر أنه يلحقه من ثم القس فذلك صحيح. وليس يريدون على الخصمة
ذلك، لأنهم يريدون المدفع المعلوم حصولها له ولا القس. فيجمعون الأعوص
بارئها. وهذا ليس بظاهر الصحة.

و سدى يتبين لأن ما أن استأنزل يستحق على القتل دماً رائداً على م
يستحقه على نعم من حيث قوت القتل م هو عصبون من مدفعه، ويمكن
استناعه من غير مرعده، ومعلوم من ذلك أنه يقع ولأن راحيه يتمكن من
الانتفاع بكل شيء، علم أنه يتم انتفاعه به ولا يتم.

و بما جهم على مراعاة العلم في هذا موضع، لأنهم يعتقدون أنه لا بد من
أن يستحق أعوصاً على قوت مدفع، ورأوا أن المدفع متى كان يمكن أن
يحصن له لا يحصر ولا تتناهى، فكيف يستحق أعوصاً محصورة على
ما لا يحصر، فعدوا أن مرعده لمعوم حتى جهم ذلك على بقوب إذا كان

المعوم أن المقتول يموت أولاً القاتل لم يستحق مقتول شيئاً من لاعواص بتفويت المنافع على القاتل.

وهذا القول مدعاه ثامن، لأن العقلاء يدمون كل قاتل على تفويته مقتول الانتماع بحياته وإن حورو أنه ولا هذا يقتل بكون يموت أو يقتله قاتل آخر، ويعتدون هذا لتفويت امساء له، ويديمون به على كل حال. فهو كما مادكره من مرعة قائه ولا يقتل صحيحاً لم يكن هذا ممسأً على كل حال عند عقلاء، ومدموماً عما فوته من المدفع. ومعوم خلاف ذلك.

ويجاب هم على هذه الطريقة. ما تقولون فيمن قتل غيره وفي معوم الله تعالى أنه لوم يمسله لقتله من آخر ظنماً، وأن ذلك من الثاني لوم يمسله (١) بكون بعض مدة طويلة تنفعهم بالأموال والاحوال، أعني من توجهاوا عوض تفويته المدفع في المدة (٢)، نبي علم الله تعالى أنه لو لا اقتل [الثاني] (٣) لاحتيا ايها.

فإن قولوا: على القاتل الاول، قلنا كيف ذلك وعلى ما أسستموه ما فوته القاتل الاول شيئاً من مفاعله، لأن المعوم أنه لو لم يقتله لقتله قاتل آخر، وبركم يخذون تفويت المدفع عما يموت المدفع عنه ولولاه حصلت. وهذا قلتم: إن الله تعالى لو كان يعلم أنه عنه بولا قتل القاتل له لما استحق المقتول على القاتل عوضاً على فوت سبب مفاعله.

وبذلك ولو استحق الاعواص تفويت المدفع على القاتل الثاني. فإنا: هذا أسعد من كل بعيد، كيف يستحق ذلك على من لم يفعل شيئاً ولم يموت بعداً، وإن كان في معوم أنه يفعل ذلك لولا فعل غيره، وهذا كله م يكن في بولائه لا يستحق عوضاً على أحد بتفويت هذه

اسماع وهدا لا يصح في لأصوب إلا في يعمده لأساب سبعة، وفي ما يقع به غيره فلا بد من استحقاق عوض في سبوح شته لأعوص.

وذا قيل لا وثم كيف يقول في هذا ما؟

قد لا يجوز لأعوص في وقت من مرفوع ولا شرعي في ذلك لمعلوم وقوعه دون مفسد معلوم، بل يقول إن هذا سبوح يستحق به كذا على قطع مرفوع هذا مفسود ومفسد من الاستدراج حذره مفسود أنه كذا يستحق ٢ أولاً الفس، وإذا يقول به يستحق على هذا مفسود عوض

وهذه صرفة بني سنكوشة وجب عليهم أن يوقف اعتداء عن دم من حسن غيره عن الاستدراج مفسود ونحوه، لأنه من حرر عدهم أن يكون في معلوم أن هذا يوم حسنة يعمده عن ذلك وضع آخر، وحسنة حاسن آخر، فمخرج هذا حسن من أن يكون مفسود استدراج ومفسد ومعلوم خلاف ذلك، وبأن الاعتداء مفسود من ذكره من أن كان وقت حذره مفسود

ووجب أيضاً ففسد سبب غيره مالأ ومعلوم أنه ما في أنه أولاً سببه، أنه كذا يستحق به مفسود من حيث لا يعرفه كنهه ويستحق به، أنه فحسب في هذا مفسود أن لا بد منه قد خصه من سبب نفسه، ووجب أن لا يكون محسب من حيث كذا، أحسن معتبر في قصده به أن لا يكون مفسد ولا مفسود يقع في وقت وضع عن أمضره مفسد

وإذا فرق بين عدم تعاضد وبين حذر في أنه تعاضد، فإنه لا يستحق عنه الأعوص بسبب استدراج، بل بسبب سببه، لأن المراسي عند اعتداء في هذا موضع مفسود مذكور حصلاً وممكن من مرفوع، مواء كذا تفصلاً أو استحقاقه ولا يرى أن من مثل غيره ومعلوم أنه ولا القتل كذا يستحق به مفسود فصل به من غيره على جهة التفصيل، يستحق الدم به خلاف على هذه مرفوع وأعوص على مذهبهم، ولا فرق بين أن يكون مرفوع

واجبة له أو منافع غير مستحقة.

والذي هو من الله وغيره ثم يتكرر الانتفاع به، فكثير لأغراض عبه
ول الله لا يتكرر الانتفاع به، لأن من حب الله سكن نفسه وبغوى نفسه
في كل حال حصوله في يده، وبسر أيضا بدت سرور دلت متصلاً، وقد
حرى الله شئ غيره من اللباس ومأثر ما ذكره.

و لا من الله في كل شيء نصيب من الله ولا انتفاع
بدلت، قال الله تعالى يستحقه من عباده على هذه الآية ثم يريد
ينصعب حسب الانتفاع بدت معصوب، ولا بد الانتفاع به مكرراً وفي
حال واحدة بعد الله، وأن عصى عصى الله بعباده

و ثم يريد على قدمه أن يكون من نصيب الله ومعصية من حب
المعصوب أنه لو لا نصيب ذلك من الله ولا يريد الله به أن يستحق
من الله، ثم من الأغراض على تحصيل ما دفع الله بدت ثم يستحقه من
عصب جسمه له دين، لو لا نصيب ذلك تحريم ولا مكتسب، من كل
يكرم الله يريد من نصيب الدين، لو لا نصيب ذلك ذكره ونصيبه
الاستحقاق على دم من نصيب قصده، ومعصية به لو لا نصيب لأهت الله
تعالى هذا المال أو غصبه غاصب آخر.

و إنما يلزمهم ذلك لأن غاصب الدين ذكره حله يستحق دم
على عصب الدينار وعلى تقويت المنافع العصبه به، ويستحق أغوصاً كثيرة
تورى بدت المنافع، وعصب قصده بدت وصف حله يستحق دم على
عصب قصده، ولا يستحق دم ولا أغوصاً على تقويت ما دفع به، وفي
فائدة على كل حال غيره.

على أن الله في العصب إنما يستحق لأجل تقويت ما دفع، وإدراك
مدي لعدم أنه نعم وحب أن يكون من عصب ما في العصب أنه لو لا العصب

لتف بالله تعالى أو بعمره أن لا يستحق دعاً قبلاً ولا كسراً، لأنه ما قوت دعاً بعصه.

ول في هذ الموضع تأمل و نظر، وبعد أن سمعته و تذكره بسحر سافيه في مكان آخر، ومن لله عن اسمع معونة

الكلام في الآجال

(في حقيقة الأجل وفائدته)

علم أن لأجل هو وقت، والوقت هو حادث الذي تعقب حدوث عمره به، فمحفل طلوع شمس وقت لعدوم ريد، كذا المحاطب بعلم طلوع لشمس ولا يعلم متى بعده ريد، فتي كـ عالم لعدوم ريد وعبر عنه بطلوع الشمس، حار أن يوقت طلوع لشمس بعدوم ريد.

وقد يمكن التوفيق بما يجري محرى الحادث ون لم يكن حادثاً على حقيقة، مثل أن يموت؛ يدخل ريد الد رعد نصف حياة عمرو لأن طيب الحياة محددة يجري محرى الحادث، ولأجل لمرة في وقت أن يكون حادثاً أو محرى محرى الحادث لم يجر التوفيق ما عديم تعالى ولا بالقياس.

و أجل الدين هو الوقت الذي يحل فيه الدين ويستحق عده، وأجل الموت هو وقت الذي يقع فيه الموت، [وكذلك أجل مثل هو وقت لقتل، فكما لا وقت لموته إلا وقت واحد وهو وقت الذي حدث فيه الموت.] (١) فكذلك لأجل لموته إلا ما وقع موته فيه، والقتل في هذ الباب عمره الموت.

ولا يجوز أن يكون امرئ الذي يعلم الله تعالى أنه لو لم يقتله به نل لعاش فيه ومات فيه أجلاً له [على هذ التقدير، لأنه ون صبح نصرت من

استقدير أن يكون 'حلاً' لموته فإن موته لم يقع فيه، فلا يسمى - والموت غير واقع فيه - 'حلاً' له [١] (١) كما لا يسمى بأنه وقت لموته ولم يقع موته فيه، وهذا لا يفتقر إلى الاستدلال بالوحد 'حلاً' كثيرة.

وإن تقدير لا يجوز إطلاق الاسم، كما وفقد أن الله تعالى يعلم أنه إن بني هذا مقتور برقه 'الأموات' والأولاد والأحوص العظماء والأولاد بسببه، أن يصدق بأن ذلك كنهه ررق له، وبأن كان ووصل به نفس إله ررقه. و'التعلق بموته تعالى' «هو من جنسكم من حيث أنه قضى 'حلاً' وأحل مستحق عمده» (٢) في أنه أحسن غير صحيح، لأنه تعالى لم يصرح في الآية أن 'أحس' الأمر وحده، و'جوز' أن يريده 'أحس' الأول 'أحس' موت، وهو الذي وقع فيه موت، و'أحس' الذي 'أحس' حياهم في الآخرة، لأن حده مملو 'أحس' كالموت.

ويعنى هذا الوجه أنه أشبه الجميع به عموم وليس بالجميع 'حلاً' بالموت، وما هو على قول مخالفاتهم، و'أحس' عموم على عموم أولئك، ولا يليق العموم إلا بما ذكرناه.

ومنه تدل «وسبقوا منه ررقه» كما قيل أن يأتي أحدكم الموت فيقول لو أخرجني إلى أحد قبري وضعت وأكن من الجنة حين» (٣).

وقوله تعالى حكي عن نوح عليه السلام «أنا أعتدو الله وأيقنوني بعصركم دنوكم ويؤخركم إلى 'أحس' متى» (٤)، لا حجة فيه، لأنه يجوز تسميته المفتر من وقت موت أنه 'أحس' محار' وتشمه، فحرر القرآن أكثر من أن يخصي، ومن معه من أن يكون ذلك حقيقته.

٢ سورة البقرة ٢٠٠

(١) أنبأه من ١

(٤) سورة البقرة ٢٠٠

(٣) سورة البقرة ٢٠٠

فصل

(في أن المقبول كان يجوز أن يحس لولا الفل)

(وأن موته في ذلك الحان غير واجب)

تفسيه المقبول بولا مقبول ممكنة غير مستحبة كمن لم يكدب، ولا
دس لمن قطع على أحد الأمرين، فحبب موقفه وسب
وغيره مسمع أن يكون صلاح بعض نفسه أحد - شي أن يحسن به بعض
في مدة أخرى. كما أنه لا يسمع أن يكون صلاح - نفسه به بعض - و
يقتل، فالشك واجب على كل حال.

والسبب في ذلك أن المقبول أن يجوز أن ينقصي أن يكون شيء من قطع
أحده الذي يحسن به بعض أنه ودية - وفدية - حتى ينقص شيء موجب
الذي يقع فيه بعض دون ما يجوز أن يبقى - وجوب فيه بغيره فليس في
آخرناه قطع أجل.

عن أن ما يعلم أنه بعض أنه - و بعض - من (أوه) - من
أحلا - علم والتقدير، وذلك لا يسمع من القدرة على خلافه، لأن تعين القدرة
ما يتناولها لا سبب [أن يعلم] (١) أو يكسب خلافه، وعدم - شيء - ما ساووه
على ما هو به، ولو كان عدم توجب معونه - كما - كسب.

قلت. إذا علمنا من غيرنا أنه يفعل شيئاً فقد وجد فعله واجب صدق (٢)
ذلك فعل الله، ولو كان عدم توجب كذب كد من القدرة لأن قدره
قدسياً - لا توجب الأفعال. وهذا يقتضي لا سبب - عدم في وقوع الفعل
عن القدرة، وأحدنا يقدر على صديق، وعدم أنه تعالى به فعل أحدهم ولا

خرج عن كونه ^١ من ^٢ ^٣ ^٤ ^٥ ^٦ ^٧ ^٨ ^٩ ^{١٠} ^{١١} ^{١٢} ^{١٣} ^{١٤} ^{١٥} ^{١٦} ^{١٧} ^{١٨} ^{١٩} ^{٢٠} ^{٢١} ^{٢٢} ^{٢٣} ^{٢٤} ^{٢٥} ^{٢٦} ^{٢٧} ^{٢٨} ^{٢٩} ^{٣٠} ^{٣١} ^{٣٢} ^{٣٣} ^{٣٤} ^{٣٥} ^{٣٦} ^{٣٧} ^{٣٨} ^{٣٩} ^{٤٠} ^{٤١} ^{٤٢} ^{٤٣} ^{٤٤} ^{٤٥} ^{٤٦} ^{٤٧} ^{٤٨} ^{٤٩} ^{٥٠} ^{٥١} ^{٥٢} ^{٥٣} ^{٥٤} ^{٥٥} ^{٥٦} ^{٥٧} ^{٥٨} ^{٥٩} ^{٦٠} ^{٦١} ^{٦٢} ^{٦٣} ^{٦٤} ^{٦٥} ^{٦٦} ^{٦٧} ^{٦٨} ^{٦٩} ^{٧٠} ^{٧١} ^{٧٢} ^{٧٣} ^{٧٤} ^{٧٥} ^{٧٦} ^{٧٧} ^{٧٨} ^{٧٩} ^{٨٠} ^{٨١} ^{٨٢} ^{٨٣} ^{٨٤} ^{٨٥} ^{٨٦} ^{٨٧} ^{٨٨} ^{٨٩} ^{٩٠} ^{٩١} ^{٩٢} ^{٩٣} ^{٩٤} ^{٩٥} ^{٩٦} ^{٩٧} ^{٩٨} ^{٩٩} ^{١٠٠}

والله اعلم من ذلك ^١ ^٢ ^٣ ^٤ ^٥ ^٦ ^٧ ^٨ ^٩ ^{١٠} ^{١١} ^{١٢} ^{١٣} ^{١٤} ^{١٥} ^{١٦} ^{١٧} ^{١٨} ^{١٩} ^{٢٠} ^{٢١} ^{٢٢} ^{٢٣} ^{٢٤} ^{٢٥} ^{٢٦} ^{٢٧} ^{٢٨} ^{٢٩} ^{٣٠} ^{٣١} ^{٣٢} ^{٣٣} ^{٣٤} ^{٣٥} ^{٣٦} ^{٣٧} ^{٣٨} ^{٣٩} ^{٤٠} ^{٤١} ^{٤٢} ^{٤٣} ^{٤٤} ^{٤٥} ^{٤٦} ^{٤٧} ^{٤٨} ^{٤٩} ^{٥٠} ^{٥١} ^{٥٢} ^{٥٣} ^{٥٤} ^{٥٥} ^{٥٦} ^{٥٧} ^{٥٨} ^{٥٩} ^{٦٠} ^{٦١} ^{٦٢} ^{٦٣} ^{٦٤} ^{٦٥} ^{٦٦} ^{٦٧} ^{٦٨} ^{٦٩} ^{٧٠} ^{٧١} ^{٧٢} ^{٧٣} ^{٧٤} ^{٧٥} ^{٧٦} ^{٧٧} ^{٧٨} ^{٧٩} ^{٨٠} ^{٨١} ^{٨٢} ^{٨٣} ^{٨٤} ^{٨٥} ^{٨٦} ^{٨٧} ^{٨٨} ^{٨٩} ^{٩٠} ^{٩١} ^{٩٢} ^{٩٣} ^{٩٤} ^{٩٥} ^{٩٦} ^{٩٧} ^{٩٨} ^{٩٩} ^{١٠٠}

والله اعلم من ذلك ^١ ^٢ ^٣ ^٤ ^٥ ^٦ ^٧ ^٨ ^٩ ^{١٠} ^{١١} ^{١٢} ^{١٣} ^{١٤} ^{١٥} ^{١٦} ^{١٧} ^{١٨} ^{١٩} ^{٢٠} ^{٢١} ^{٢٢} ^{٢٣} ^{٢٤} ^{٢٥} ^{٢٦} ^{٢٧} ^{٢٨} ^{٢٩} ^{٣٠} ^{٣١} ^{٣٢} ^{٣٣} ^{٣٤} ^{٣٥} ^{٣٦} ^{٣٧} ^{٣٨} ^{٣٩} ^{٤٠} ^{٤١} ^{٤٢} ^{٤٣} ^{٤٤} ^{٤٥} ^{٤٦} ^{٤٧} ^{٤٨} ^{٤٩} ^{٥٠} ^{٥١} ^{٥٢} ^{٥٣} ^{٥٤} ^{٥٥} ^{٥٦} ^{٥٧} ^{٥٨} ^{٥٩} ^{٦٠} ^{٦١} ^{٦٢} ^{٦٣} ^{٦٤} ^{٦٥} ^{٦٦} ^{٦٧} ^{٦٨} ^{٦٩} ^{٧٠} ^{٧١} ^{٧٢} ^{٧٣} ^{٧٤} ^{٧٥} ^{٧٦} ^{٧٧} ^{٧٨} ^{٧٩} ^{٨٠} ^{٨١} ^{٨٢} ^{٨٣} ^{٨٤} ^{٨٥} ^{٨٦} ^{٨٧} ^{٨٨} ^{٨٩} ^{٩٠} ^{٩١} ^{٩٢} ^{٩٣} ^{٩٤} ^{٩٥} ^{٩٦} ^{٩٧} ^{٩٨} ^{٩٩} ^{١٠٠}

فصل

(في أن المفتول لا يحب القطع على أنه اليوم يقتل لبي لا محالة)

الخصم أي قلعه في صدره ^١ ^٢ ^٣ ^٤ ^٥ ^٦ ^٧ ^٨ ^٩ ^{١٠} ^{١١} ^{١٢} ^{١٣} ^{١٤} ^{١٥} ^{١٦} ^{١٧} ^{١٨} ^{١٩} ^{٢٠} ^{٢١} ^{٢٢} ^{٢٣} ^{٢٤} ^{٢٥} ^{٢٦} ^{٢٧} ^{٢٨} ^{٢٩} ^{٣٠} ^{٣١} ^{٣٢} ^{٣٣} ^{٣٤} ^{٣٥} ^{٣٦} ^{٣٧} ^{٣٨} ^{٣٩} ^{٤٠} ^{٤١} ^{٤٢} ^{٤٣} ^{٤٤} ^{٤٥} ^{٤٦} ^{٤٧} ^{٤٨} ^{٤٩} ^{٥٠} ^{٥١} ^{٥٢} ^{٥٣} ^{٥٤} ^{٥٥} ^{٥٦} ^{٥٧} ^{٥٨} ^{٥٩} ^{٦٠} ^{٦١} ^{٦٢} ^{٦٣} ^{٦٤} ^{٦٥} ^{٦٦} ^{٦٧} ^{٦٨} ^{٦٩} ^{٧٠} ^{٧١} ^{٧٢} ^{٧٣} ^{٧٤} ^{٧٥} ^{٧٦} ^{٧٧} ^{٧٨} ^{٧٩} ^{٨٠} ^{٨١} ^{٨٢} ^{٨٣} ^{٨٤} ^{٨٥} ^{٨٦} ^{٨٧} ^{٨٨} ^{٨٩} ^{٩٠} ^{٩١} ^{٩٢} ^{٩٣} ^{٩٤} ^{٩٥} ^{٩٦} ^{٩٧} ^{٩٨} ^{٩٩} ^{١٠٠}

(١) من سجن السجون

(٢) من سجن السجون

(٣) من سجن السجون

(٤) من سجن السجون

وليس يجب ذلك لا تقص على بعدته لولا قتل أن لا يكون طاملاً
مقتله، لأن القاتل مصيره على وجه لقمه وقصع به عن أنه فع لي نص
حصوله له لولا قتل، فوجب أن يكون اعطاء مسحة يده عن غسل لا
محالة.

وقد قيل في ذلك أنه تعالى وقد كان يحور أن يبيته من غير ثمة، فليس
يخرج بلام لعدم له من صفة عدم وقيل بعداً يحور أن يبيته قد تعالى في
أن ما يبيته من أم موت هذا مقتول لولا قتل مصحة في الدين وليس
كذلك ما يبيته القاتل من لائم، وقيل إن الامة تدين يبيته قدس له صفة
الظلم وإن كان عليه عوض عن سبب الاستصاف، وما يفعل القديم سبه
وعدى من الموت له صفة الاستعداد، لأنه عوض عنه من المذبح قد يصغر في
جنبه تحمل ضرر الموت.

وما ذكر في هذا من أنه يوجب القصاص عن أن يكون لولا قتل
يكنان يعيش لا محالة لو حب في من تمت ثوب غيره أن يقص على أنه لو لم
يقتله لكان بقي صحيحاً، ومعلوم بطلان قطع على ذلك، وأن الثوب كان
يحور لولا تلبسه به امتنع أن يتم سبب آخر، وكذا يحور بعد الثوب
لا يخرج منه من أن يكون طاملاً، فكذلك يحول في القتل.

وأما فقد ثبت في من أماته أنه سب من فعله من حر أو برد أو عرق
أو هدم، أنه كان يحور أن يعيش لولا هذه الاسباب، فكذلك القوت في القتل
هذا لسؤال.

والقول: كيف يقول عندكم في قاتل قتل جمعاً عظيماً، تحسرون أن
يكون اصلاح امرئته في ذلك الوقت لولا القتل ثم لا تحسرون ذلك؟ و
أحرموه فهو محال، لأنه لا يحور أن يتم مثل ذلك عن غير عنه، كما لا يتحقق
اصديق في الاحرار بكثرة من غير عنه، وإذا لم يكن حائراً يصل فوسكم في

كل مقتول أن جواز بقائه كجواز موته.

أجواب: قلنا الصحيح أنه لا يجوز أن يتفق قتل جميع لعنيم في الوقت الذي بعد الله تعالى في أن صلاح لولا يقتل احترام جميعهم فيه. وليس ذلك بمطل لما قدمه، لأن كلامنا في مقتول معين، أن يحويز موته ومكانه على حانه متساوية، لأن الواحد ومن جرى مجره يجوز أن يتفق فتنه في وقت كان صلاح فيه أن يموت لولا يقتل. كما يتفق الصدق من الواحد والاثني وإن لم يجز اتفاقه من الجماعة.

الكلام في الارزاق

علم أن الرزق هو ما يصح أن يستفيع به [السر. و] (١) ولم يكن لأحد
معه منه. ويزيد من هو لا يسمع به أولى
و ليس على صحته هذا حد. أن ما حقق هذه صفة سمي رزقاً،
وما لم يكن عليها لا يسمى رزقاً.

و انهم من رزقه من هذا الحد. لا كل شيء يصح أن يستفيع به ولم يكن
يعرفه معها منه فهو رزق. وهذا لم يكن ممكنه من رزقاً لمباينهم،
لان ما معها منه. وليس ما معها من كلاء ولاء، غير أن كلاء والماء
فمن ما ياحد لهم نفوهم لا يكون رزقاً. وان سمي رزقاً ما حصل
في أفواههم، لانه في هذه حال لا يجوز أن يسمع منه وقيل هذه حال ما
أن يسمعها من كل شيء منه، أن يستق اليه، فلا يشك فيه قبل تناول شرط
تسمية بالرزق. وان سمي كلاء والماء قبل تناول والخبارة بأنه رزق
شخص معين من عاقل أو بهيمة فعلى جهة "التوسع، والمرد به أنه يصير رزقاً
مما تقول.

و معنى ذلك ثابت في لثمة بخلاف ما ينص في الكتب، لأنها بخيرة

الكلاء والماء وحصوله في فيها يصح معها كما يفتح ذلك في اعاقل، إلا أنهم للتعارف (١).

ولا يستعمل بالمثل إلا من به عنه وتميز حصوله ومتوقفات كالفصل وتعلو على عقله، ومعنى الرق يقرب من معنى المثل، وهم مدحلات في الشهد لا يكاد يعضل، وء سمره عديم تعز. مثل دون الرق. فقله بدت أن صحة الانتفاع من شوط سمية الرق دون مثل.

وقد مضى لأبي هاشم هدى شر، أنه في كلامه، وء صحبه تسددو في فصل بين معنى مثل و ررق، ودعوا أن المثل في الشهد يستخلص من الرق، فانه يخري صب على ءلا سقى ررق. ونعموا في ذلك رأسياء لاوس في أن الكلاء وء عرق سقى والعقلاء وسس مثل هم، وء في أن المسح لعره صء مه بوصف ذلك بضمه ء ررق من أسح ء ولا يوصف بانه مثل به قبل أن عوره، ء سب أن الأسس قد تمت بضمه وء مع من أمولة ولا يوصف الصار وء مع من أمولة ءنه ررق له، راع أنهم يقولون رءه لله تعالى ولءا وعقلاء ءل محصه ءلا سقى بها ولا يكون مثل مءه.

والحوب عن لاوس. قد سب أن كلاء وء سس ررق قبل التسو. وكيف يكون ررق على أصولكم وحدكم في ررق لانسف مه، لأنكم تسترطون نه سس لأحب لمع مه، وءد غير موجود في كلاء وء، لأن كل أحد عور أن يمنع غيره منه بالسقى اليه.

وعس ءني أن مسح صءمه لغيره ء أن مسحه مه قبل أن يسوء ويحصل في سء، فكيف يكون ررقه قبل تسو، وشرط ررق لم يسب مه، وءعوب في ذلك ءعوب في كلاء وء.

وعن ثلث: أن البصار لذي لا يقع فيه ستة من أموال لا يمكنه، لأن
لغيره منع منه بغيره، فكيف يوصف بذلك وشرط هذا لوصف لا بثب
وعن رابع: أن لا يقع من وصف إلا أن ثمة تمت الاستماع بوجه
وعقله، كما يقول: إن ذلك ررقه. وقد خص في رركه أنه ررقه معناه أن
الاستماع به رزق وكذلك الملك.

وإن من مما معنى بث؟ قد كان من قدر على التصرف في شيء ولم
يكن لأحد منعه منه سفي ما كان له، ووصف الله تعالى ثمة «مالك
يوم الدين» على هذا المعنى دون غيره، ووصف الإنسان ثمة «بملك
عنده ودره» لأنه يقدر على التصرف فيها وليس لأحد منعه من ذلك، ولهذا
لا يصح (١) در غيره بأنها ملكه وإن قدر على التصرف فيها، لأن لغيره
أن يمنعه.

وأكمل وإن تصرف في ما التوكل فلا يوصف بالملك، لأنه ثابت عن
غيره، وأبغ ذلك يتصرف عنه على موكله.
وبما فرق لثب ررق على ما ذكره من حيث فارق الررق في
الاستماع، وليس ذلك بوح في بث، وإن كان ررقه عرض فيه.

فصل

(في أن الررق لا يكون إلا حلالاً وأحرام لا يوصف بذلك)
ثبت أن الررق لا يمكن لأحد من (٢) المروق من الانتفاع به، فلا
يجوز أن يكون الحرام ررقاً، لأن الحرام يحجب المانع منه.
وأيضاً فلا بد من اختصاص الررق بمن يضاف إليه، فإن كان من حيث

صَحَّ أَنْ يُسْتَعْمَلَ بِهِ وَيُسَاسَ لِأَحَدٍ مَعَهُ وَهُوَ الصَّحِيحُ. يَنْتَقِصُ أَنْ يَكُونَ الْخَرَامَ حَرَجاً عَنْهُ، وَأَنْ كَبَّ وَجْهَهُ لَا يَخْتَصُّصُ [صَحَّة] (١) الْإِسْتِفْعَالُ بِهِ وَتَمَكُّنُ مِنْهُ، فَحَبَّ أَنْ يَكُونَ أَمُورُ اللَّهِ مِنْ رِيقٍ أَيْ عَصَبٍ حَذَرٌ حَكَمٌ مِنْ أَحَدِهَا، وَكَانَ يَحْتَاجُ فِي مَنْ تَمَكَّنَ مِنْ وَطْئِ رُوحِهِ عِزَّهُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ رِيقاً لَهُ كَيْ هُوَ مُسَبَّحٌ بِهِ وَكَانَ حَبَّ أَنْ يَكُونَ اعْتِمَادٌ مِنَ الْحَمْدِ وَخَيْرٌ مِنَ الْمَيْتَةِ لَنَا أَرْزَاقاً عَلَى هَذَا الْوَجْهِ.

وَأَيْضاً وَابٍ بِهِ فِي أَمْرٍ أَنْ يَسْتَقْبَلَ رِيقَهُ (٢) وَلَا خِلَافَ فِي أَنْ مَبْنُوتٌ عَلَى الْإِذْنِ مِنَ الْحَرَمِ، فَمِنْ تَرَقُّقٍ بِهِ.

وَأَيْضاً وَابٍ لَهُ عَلَى مَدْحٍ مِنْ شَيْءٍ مِنْ رِيقِهِ (٣) وَحَصْلُ هَذِهِ تَصَدُّقٍ مِنْ سَمْعٍ بِمَوْثِقٍ وَحَصْلُ تَصَدُّقِهِمْ، فَتَوَلَّى أَنْ يَسْتَقْبَلَ مِنْ شَيْءٍ مِنْ عَمَلِ رِيقِهِ بِهِ كَبَّ لَدُنْ وَجْهِهِ.

وَابٍ فِي: كَفَّ يَنْقُصُ بِمَا بِهِ تَرَقُّقٌ وَكَفَّ بِكُلِّ رِيقٍ عِزَّهُ

مَعْنَى: كَيْ حَرَّ أَنْ يَسْتَقْبَلَ لَدُنْ مَبْنُوتٌ وَكَيْ حَرَّ بِهِ يَكُنْ مَبْنُوتٌ عِزَّهُ وَهُوَ لَ عِزُّهُ، وَبِمَا أَعْمَى بِهِ عَلَى عِزِّهِ، وَبِمَا فِي كُنْ لَدُنْ رِيقٍ عِزُّهُ مَعْنَى لَهُ تَعْنِي، لِأَنَّ تَعْنِي بِهِ جَعَلَهُ رِيقاً لَهُ، أَنْ حَكَمَ بَدَنُ وَابٍ عِزَّهُ، وَبِمَا مَعْنَى ذَلِكَ أَنَّهُ مَسْبُوحٌ مِنْ تَعْنِيهِ، وَحَصْلُ مَبْنُوتٍ عَلَى كَيْهِ وَتَجَدُّدُهُ، وَمَعْنَى لَدُنْ مَعْنَى، كَيْ لَا مَعْنَى بِهِ كَرِهَ فِي تَعْنِيهِ لَدُنْ مَبْنُوتٌ عِزَّهُ.

(١) التَّوَدُّدُ مِنْهُ

٢ يَشْرِي بِأَنْ كَثِيرَةٍ فِي مَعْنَى، مَبْنُوتٌ بِعَنْ «أَعْلَى هَذَا» يَدِينُ مِنْ تَصَدُّقٍ بِصَلَاةٍ وَتَعْبَادٍ مَا رَزَقْنَاهُمْ مَرَأً وَعَلَاتِيَّةً» [سُورَةُ إِبْرَاهِيمَ ٣١].

(٣) كَقَوْلِهِ تَعْنِي «وَعَيْنٌ صَبِيحَةٌ» سَمْعٌ وَجْهٌ رَبِّهِمْ وَتَوَلَّوْا بِصَلَاةٍ وَأَتَمَّوْا مَا رَزَقْنَاهُمْ مَرَأً وَعَلَاتِيَّةً وَتَدْرَأُونَ بِحَسْبِ الْكَيْفِ وَبِذَلِكَ هُمْ عَمَلِيٌّ» [سُورَةُ بَرَعْدٍ ٢٢]

فصل

(في اصابة الرزق وكيفية طلبه واحتلاله)

(والرد على من [حرم] (١) المكاسب)

برزق وان كان عذرة عن الجسم الذي يصح الاستماع به، وعن طعمه ورائحته. فمعلوم أن ذلك بالله تعالى ومن جمعه، فاصافته اليه واحدة، وان كان عن تصرفه فيه على لوجه يندى يتفجع به، فبإذنه تعالى ما صح ما هذا لتصرف والاستماع، لانه سبحانه تمكن منه ما قد روي لآلاف، ولولم يكن لا حق الحياة والشهوة وما لا يصل في سماعه. فالاصابة نصاً للرزق اليه تعالى من هذا الوجه واحدة.

وبسبب تسبب مع هذا يصيب رزق يسيراً في بعض مواضع قد كان على وجهه منه وبوصفه وما يخرج عن عمره، ولهذا قال: رزق سلطان الخبز، ولا يدرك في ملكه شيء: إنه رزق من البائع، لأنه قد أخذ بموصوفه، ولا يصل في الآراء به رزق لم يورث، لأن سبب الذي وقع التملك به من غير وجهه ولا شيء لاحتياجه، وكذلك لا يقرب في بعده: أن رزق من الكدر، لهذه العلة. وفقاً لكلام على من حضر لمكاسبه. فوضح، لأن البعض ذاك على حسن طلب الرزق، واحتلاله لدفع من الوجوه التي لا فتح فيها، ويعلم حسن ذلك ضرورة، وربما لم يرد صفة التوصل إلى البيع على حسن فيكون مباحاً، ومثله من طلب لأرباح وصروف الممرعات وسدرات كثيرة.

وربما كانت له صفة الندب، بأن يتفجع بذلك غيره من أهله وأخوانه. وربما كانت به صفة الواجب، أن يدفع به عن نفسه ضرراً من غير نوع إلى حد الإلجاء، وربما بلغ الإلجاء.

فكيف يدفع حسن دمه حراماً ويدعي خريته، وقد مر أنه بعد نصب
البرق والسوص من دفع وس حرث كثير من بني اشرار (١)، وقد سعى
«والتعوا من فصل (١٤)»، وقد تعزى «ولا تكونوا كما سلكه رسول
الانبياء منكم» (١٣)، وقد سعى «وإذا حيلة
فصل (١٥)»، وحدث في كتاب أكثر من أن يحصى

وما من محرمي مكسب على ما ربه المذهب الكسب وندد
لمعجر، وروى وهو لا يثبت. جعلوا في مكسب صرف في الكسب
حتى (١٥) يدفع، ويجب أن لا يسوغ ما قدم فيه من الكسب و...
مما لا بد من بصره أن لا تصفو شئمة بعد حصوله في نفسه ولا يصحها،
لا بد من معرفة حقوق بني شعوب البرية وقد حاربه في قوله سيء
واحده جاز في أشياء.

وأن المتوكل في الحقيقة فهو صب سىء من جهته، وعلى وجهه من
سبح له نفسه منه، ولا يقع حرج وفوقه على قوله، وهذا روى عن
صلى الله عليه وآله أنه قال: «لو توكلت على الله من حق توكلت ربكم
كم يرفق بعبده حرمه وتزوج به» (٦) فسد مع العدو وروح في
طلب الرزق متوكلة.

على أنه لا فرق بين من حمل شوكة عن كسب عن صلب حلال من
البرق من جهته لمدحها، وبين من حمل ربح عن الكسب عن طلب ذواته
والعبوة والآداب، لا بد من كنه من قبل المدفع،
وتعميمهم أن حلال قد حلت به حرم يسىء، لأن مدح غير

(١) سورة حمزة ١

(١) سورة حمزة ١

(٢) سورة حمزة ٢

(٣) سورة حمزة ٢٥

(٦) بكار الآثار ١٥١/٧١، مع احمد بن حنبل ٣٠/١، ٥٢

(٥) كذا.

ذلك أنه قد عني معنى في بعض النسخ أنه يجب أن يكون له حق في هذه حرم وحلال ذلك عند المقبول في تفسير الاحتلال من حرم، وما عليه أكثر من حذر، كما ليس على موجب يحصل به ميراث قريبه أن يتفحص عن جهة حيث موروث من سبع أشهر.

وبعدهم أن في اكتساب معونة بضمة ثم بدفع اليهم من التجارب من (لا بد من) وقصد به، يصل به، لأن القصد معتبر في هذا باب، ونحن نعلم أن حرمه مقصد بعد دفع أصحاب العشرة يصل اليهم، وأما قصد مع نسبه وهو على ما في النسخة لا يوجد من ذلك من ضرورة، فكيف يحصل به من معونة بضمة.

ووجه ذلك ح. وصفه من به معونة ومؤيد كذا وقصد به حقه فيهم من ما ورد في باب وصحة، ومن به حده بضمة من ذلك إلا كما نأخذ بمقصور في شرف من لا يكون في به لا يصح التجارة، أو كما يأخذ به من نعم في به لا يصح لأقرباء نعم أو عتق في النص أن به في حق من وفي معونة على مسئة بنده.

ومن جهة طلب البرق ونداء المدعى به تعالى ولمسألة له في أن يبرق وينفع.

وليس لأحد أن يقطع في طلب البرق بالنداء أن بقوله: كيف يطلب ما لا بأس كونه مفسدة وفيحاً، وذلك أن الداعي لله تعالى في أنه يبرقه لأنه أن يشترط مراً أو معيباً معنى أنه يكن ذلك فيحاً، ود شرط ذلك حرج دعاء من أن يكون طمناً لما يجوز أن يكون مفسدة.

والكلام في شروط دعاء وموقعه وحكمه طويل، وليس هذا موضع يقتضيه.

الكلام في الاسعار

اعلم ان السعر هو تقدير سلع في سلع لا أسماء، ولا تسمى نفس
بذل شيء سعر. لا ترون ان ادرهم لا يوصف بأنه شعير وان كتب اثنان
للمسعود، وان وصف تقديره بدينار: هذا المتنازع بكه وكه درهماً.
وفيم للمعاد لا يدر على هذا حد ان يكون سعراً، لأن احد حصصها
سم سعر بتقدير البذل في سلع، وفيه سداد حرجه عن سعاد.

ومن ساس من شرط في حد السعر ان يكون دينار على جهة سر صبي
حزراً من قيم الملتفات. وسن نخرج ان هذا لا احتراز، لأن ذكر اسع
يفني عنه في اخراج قيم الملتفات منه.

ونما كتب سعر يصف عنه الوصف، بعلاء والرحص، وحب ان حد
الرحص وعلاء.

وحدة «الرحص» هو الخطط السعر على حرب به العادة في وقت
محصول ومكان محصول، لأن تحديد سعر شح في الحرب لا يعل
رحصاً، وكذلك في زمان الشتاء. فسلك (١) شرطاً بوقت والكون.

و «انفلاء» وهو زيادة السعر على ما حرب به اعادة في وقت محصول

(١) في النسختين «فذلك».

ومكان مخصوص.

و تحت أن يضاف كل وحدة من الرخص والعلاء أي من فعل ما هو
 كالسب فيه. فإن قيل لله تعالى عدد له من شأن ما لهم ونقص من
 تسبهم أو ضعف شهوات في أفعال أو كثرة ذلك الشيء لدى بعض
 سمره. كان الرخص مضافاً إليه. و بالعكس (١) من ذلك لعلاء، فإنه د
 أكثر الناس أو قوى شهواتهم وفنا في تبت أفعالهم وللعلاء مضافاً إليه تعالى،
 ولدنك وحب مصر عنه ورضه به، ونسب من غير تسخط ولا تصجر، لأنه
 تابع للمصلحة.

و إذا كانت سب الرخص من جهة إبعاد تسعيرهم لامتعة بالثمن
 - نقص، ومعهم من الإحسار والذخار، أو حبهم لامتعة وتسبهم
 أسهل أي وفورها، والرخص مضاف بهم و بالعكس (٢) من ذلك العلاء،
 لأن الخصة د ذخرو الأفعال ومعها أس من بيع في تسبهم من تتوفر
 تسعير مخصصهم، أو حبوا - س. رهه على تسعير وفرو أكثر في تسعيره
 من لا عشر و صيرت حتى راد سمر، فالعلاء مضاف إليهم وهم المدعومون.

الكلام في الافعال

(وما يستحق بها وعليها ونحو أحكام ذلك وتفصيله)

قد ذكر في صدر كتاب عبد الكلام في عدد قدام الافعال في حسن
وفصح، وأقسام الفعل الحسن ومراتبه، وسرد لأن أن سن في هذا الموضع
ما يستحق على هذه الأفعال من صروب الاستحسان وحكمه
و يستحق من الافعال مدح، ونواب، وشكر، ودم، وعصب، و
عوض.

وحدة «المدح» هو: لغو المسمى عن عظم حال بمدح
وحدة «الثواب» هو: استحق المسحوق ثمر الاستعظام والتمجس، ويرد
يرد في ذلك فصل: التمتع يستحق الخصال
وحدة «شكر» هو: الاعتراف بسعة مع صروب من تقصير.
وحدة «الدم» ما أتى عن تصاع حال المدحوم.
وحدة «العصب» هو: صرر يستحق مدح الاستحسان ولاهاته.
فإن «العوض» فقد بسا حده وما يستحق به من الآلام في تقدم، فلا
معنى لاعادته.

والفعل لا يكون مدحاً إلا بشرائط الأول أن يكون موضوعاً للاعظام،
والثاني أن يقصد فائده إلى العظيم، والثالث أن يكون مادحاً عظم عظم حال

المدح.

وقد أحرى قوم الاعتماد وخص لعظم حان المدح بمحرى العلم.
و لدليل على أن المدح من شأنه أن يكون مستحقاً، ولا يكون كذلك إلا
مع العلم بالاعظام، أمثلة (١) نحو من مدحه ونعم من حانه ما يقتضي
العظيم، أو مشروطاً بنحو مدح من عاب عب بشرط مدحه على الحق لموحدة
للعظيم.

و المدح لا يكون إلا حراً، وقد يدخل فيه تصديق والتكديف، ولا
شبهه في أنه داو «فلا علم أو وصل» وقصد ن تعظمه، وبه مدح له.
و من سمع أن يسمى ب سرجع من ذلك إلى لقب مدحاً، به على
صريح التحقيق أو سحور، كما سقوا، لشكره يرجع إلى عيب من يعرفه بين
محس ومن لم يحس مع المقصد أي اعظم ع عس، ويكون أيضاً لسفرقة
بين مستحق المدح ومن لا يستحقه مع المقصد أي لا اعظم مدحاً، وإن كان
الأصل هو القول.

وقد اعظم مدح في مؤن والفعل مدح، لأن من دم لعبه قصد في
التعظيم فقد أعظمه، كما يكون كدح من قتل رأسه، ولا كرام مثل لا عظم،
فصار لا اعظم كل قول أو فعل وضع للآباء عن عظم حان المعظم.
و «انواب» فلا شبهه في أنه رصفة أي ذكره، لأن يكونه معاً بين
بما ليس سفع من صرر وغيره، وكونه مستحق بين من لتقص، وبقدرة
للعظيم بس بين من يحوس.

و ما قلنا: إن حة اشكره ذكره. لأن من عترف بعظمه غيره مع
تعظيم له يسمى شاكراً، ووعري لا عرف من لتعظيم له كان شاكراً، كما

هو عرى العضم من الاعتراف وفدرب الحبوده يكس كدث وقد يكون
الشكر عندهم رلندك وهو الاصل، وقد يكون رلندك على مانقده ذكره.
و «الحمد» هو الشكر بعينه.

وحكم «دم» في أنه نفون المتعراى الفصد ولعمه حان المدموم حكم
المدح الذى قدمه، ون وصف به مبرجع الى القلب فعلى سبيل انحر، كم
قلنا في المدح والشكر.

فأم «لاستحقاف» و «لااله به» فيكون نفون واقعل معاً، لأن من
م نعم غيره وهو ممتل بحب أن يقدم به بعدد مة مسحة و.

و اما حدّد «العدب» عما ذكره، لأن وصفه بضرر (١) غيره مما
ليس بضرر من نعم و غيره، و وصفه به مستحق غيره من انعم و غيره.

ومقارنة الاستحقاف والااله به يسمرة مة نعمه الله تعالى من الامرص،
وان كان مستحقاً نعمه يتمر ايضاً من دث.

و لدى يستحق به اندح هو الوحب و حب والامسع من الفصح (٢)،
واما فلد ذلك لأن ماعه مادكره هو اندح والفصح، ولا حظ لهم في
استحقاق اندح، ولا فعل يستحق به لاحتلال به المدح إلا الفصح، لأن م
عد الفصح من لافع ن هو اندح والوحب والندب، ولا نصيب لندح في
دم ولا مدح. والاحتلال بوحب يعنصى الدم، وهو مرفق لندح.

و حب لو استحق بالاحتلال به مدح فكان بركه أوب من نعمه، وفي
ذلك نقص كونه ندياً.

فأم شرط استحقاق مدح على فعل لو حب فهو أن نعمه بم بوحوبه أو
لجهه وحبوه، ولا نعمه كدث إلا وهو عان بوحوبه أو وحه وحبوه [وودي

يحب عن وجوب شرط أنه لو لم يحب صحيح أن يستحق المدح وإن فعله (١) ساهياً.

وأما فكان يحب أن يستحق المدح عنه وإن فعله لشهوة واحدة وأما مع الحصر، لأنه إذا كان وجه استحقاق المدح أنه هو يوافق نفس الفعل من غير اعتبار ذكره م يعبر عن قصد شهوة واحدة

أنه لابد فحب أن يفعله يكونه مدحاً حتى يستحق مدح عليه، وقد يفعله بمنع الحصر، وانسحب عن [دث] (٢) أنه يفعله ذكره.

وأما القبح فيجب أن لا يفعله يكونه فسحاً أو نحوه ففعله فلا بد من أن يكون عالماً بالقبح ووجهه.

فصل

(في صفات الثواب وأحكامه والكلام في دوامه وانقطاعه)

أما ثواب المستحق في يستحق به مدح من توجهه ثلاثة إلى ذكره (٣) في استحقاق مدح - مستلزم حصول المشقة بذلك، إما بالفعل نفسه أو في سببه وما يتصل به.

وبما ذكره سبب وم بجرى مجراه، لأن الاحساس وردت بأن وصىء رحل روحه يستحق به الثواب وهوادة غير مشقة. وقد حرر ذلك لأن في قصر نفسه على هذه جهة وعدوه عن وصىء حرره مشقة عنه

وبما يقتضي أنه لا بد من اشتراط المشقة في استحقاق الثواب أنه لو لا وجوب ذلك خار أن يستحق الثواب على اللذات وضروب المنافع.

وأما في الثواب في مقابلة ما يولاه مكاب طمناً ويولاه لم يحسن

الأنجب، وهذا معنى حصول منفعة محضة، وليس ذلك به لأنه يعبر في
استحقاق ثواب منفعة المستحق بغيره على معنى واجب ولامتنع من
القبح الثواب كما يستحق المدح.

وبالمناسبة ومنه على أن ثواب مستحق واجب إذا كان له
قدراً لأنه في غير من حصول من ثمره منفعة ودفع من مضرة، فكذلك لا
حسب من مضرة على المستحق لا منع، فلهذا ورد معنى مدح.
إن قيل: إن ثبت ذلك جوهراً فإنه من فعل واجب من منع، فمن
أنه الثواب دون غيره؟

فإن ثبت أنه من منع فمن جهة أن يكون عقبة وفر حتى يحصل
إتمامه لا جهة، لأنه جوهراً يمنع من أن يكون مدحاً أو عوضاً أو ثواباً.
ولا يجوز أن يكون من جهة ذلك مدحاً في نفسه من منع ومنه منع ضرور
الذي يتبعه، وما يتبعه من ضرور لا يمنع من جهة أن من منع في فعل
واجب ولامتنع من الفسخ من منفعة عقبة، وذلك معهود ضروره
ولا يجوز أن يكون عوضاً، لأن عوضاً لا يقصد به عقبة وحالات، ومن
حق المستحق على طاعة من منع أن يكون مدحاً، معصية.

وأيضاً عوضاً من شيء أن يستحق بفعل من سخط به عوضاً عنه أو
من جهة أخرى فعله، ولا يكون من فعل مستحق عوضاً من فعله من فعله
من فعل الله عز وجل، فلا يمكن أن يكون المستحق مدحاً عوضاً، وإذا كان الله
بغيره هو المدح (١) بوجوب مدح غيره على هذا الوجه، فوجب أن يكون
لله عز وجل (٢) هو مختص مستحق ثواب دون غيره.

والتصحيح أنه دلالة في معنى من دون الثواب وكذلك عندنا. وإن

يرجع في دوام الثواب وهو يقع على دوامه من حيث لا يدرك ولا يسمع،
لأنه لا دلالة في العمل على دوامه من حيث لا يدرك ولا يسمع، ولا يسمع
شئ في شيء أن يعترض بين تقاطع عمله.

وقد سئل من ذهب إلى دوام الثواب واعتدب. أن جميعه على المدح
والمدح في مسجده في مدح ونوب واحد، وكذلك في
استحقاق الدم ويعتدب واحد، وقد وجد دوام مدح واحد وحب دوام
الثواب واعتدب.

ويذكر كذا من رتب حكمه بعد سبب من رتب، لا يمدح على
مدحه واعتدب لرتبه على سبب. أن لا يمدح ولا مدح، وكذلك الدم
على المعصية والثواب لرتبه على مدح. أن لا يعتدب إلا (١) مدح،
فيجب في الجميع الدوام.

فمن سئل عن مدح سبب من رتب، كما أن وجه مستحق في المدح ولده هو
وجه استحقاق ثوابه واعتدب. وكيف يصح ذلك ومقدم تعاقب يستحق
المدح على فعل الواجب ولا يستحق ثواب، ووقوع المدح بعد عن ذلك.
لا يستحق الدم (٢) دون العقاب.

وعند هشام أنه سبحانه لو كلف ولم ينصف لم يستحق المكلف من
عصى العقاب وإن استحق الدم، ولو عرفت مكلف أنه يعقر عقبه لكن
مقرراً به، والمعصية، وإن عصى استحق الدم ولم يستحق منه العقاب، ويولم
يكره على أحد مشقة وكيفية في فعل الواجب لكن دفعه يستحق المدح
دون الثواب.

وهذا كله يدل على أن وجه في مستحق الجميع مختلف، وكيف يجوز

أَنْ يَدْعُو أَنْ وَجْهٌ سَيَحْدُثُ مَدْحٌ وَتَوْبٌ وَحَدٌّ، وَوَجْهٌ اسْتَحَقُّ الْمَدْحَ
وَالدَّمَ وَحَدٌّ، وَأَنْ يَصْرَحُوا فِي كَسْبِكُمْ بِالشَّوَابِ بِمَنْ اسْتَحَقَّ عَلَى مَنْفَعَةٍ
تَفْعَلُ، وَتَعْدَبُ مَنْ اسْتَحَقَّ عَلَى سَبِيحٍ لِأَنْ يَكْتَفِ بِهَ عَنِ مَنْفَعَةٍ مُصَدِّقَةٍ
وَمَنْفَعَةٍ مِنْ فَعْلٍ الْوَاجِبِ.

وَبِالْفَتْحِ: الْمُنْفَعَةُ شَرْطٌ وَإِذَا تَفَضَّلَ عَلَى مَنْفَعَةٍ مُصَدِّقَةٍ يُضَاهَى شَرْطٌ وَبِالسَّ
وَجْهٍ اسْتَحَقُّ. وَوَجْهٌ اسْتَحَقَّ فِي التَّوْبِ وَبِالْمَدْحِ وَحَدٌّ وَهُوَ فَعْلٌ بِوَجْهٍ،
وَكَيْفَ وَجْهٌ اسْتَحَقَّ بِهِ وَتَعْدَبُ وَاحِدٌ. وَهُوَ فَعْلٌ الْمَعْنَى
قُلْتُ: لَمْ يَكُنْ فِي أَنْ يَدْعُ شَرْطٌ وَنَسَبُ وَجْهٍ، كَلَامٌ قَدْ سَبَّهَ فِي حَوَاقِبِ هُنَّ
الْمَوْصِلِ الْأَوَّلِ، وَبِالْكَلَامِ فِي عَدَّةٍ مَسْنُوءَةٍ فِي كَلَامٍ يَتَعَلَّقُ بِالْوَعْدِ هَذَا
مُسْتَقْتَضَى مُتَوَفًى.

ثُمَّ يَقُولُ: لَوْ لَا يَكُونُ اخْتِلَافُ الشَّرْطِ فِي سَحْدِ الْمَدْحِ وَالتَّوْبِ وَبِالْمَدْحِ
وَالْعِقَابِ بِحَرِّ اخْتِلَافِهِ فِي دَوَامٍ وَيَبْعَثُ مِنْ تَسْوِيئَتِهِ، وَحَرِّ لاختلاف في
الشَّرْطِ بِحَرِّ الاختلاف في الوجه.

ثُمَّ إِذَا سَلَّمْنَا هَذَا كَيْفَهُ لَمْ يَحْصُلْ فِيهِ لَا عَلَى مَنْفَعَةٍ، لِأَنَّهُ يَنْبَغُ أَنْ
تَسَاوَى فِي وَجْهِ الْإِسْحَاقِ وَشَرْطِهِ أَنْ يَنْبَغَ تَسْوِيئَتُهُ فِي دَوَامٍ. لَا تَرَى أَنَّهَا
مَعَ تَسَاوِيٍّ فِي ذِكْرِهِ لَمْ يَنْبَغْ أَنْ يَكُونَ الْمَدْحُ مِنْ حَسَنِ الثَّوَابِ وَلَا الدَّمَ
مِنْ حَسَنِ الْعِقَابِ، وَلَا أَنْ يَكُونَ كُلُّ مَنْ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِ أَحَدَ الْأَمْرَيْنِ اسْتَحَقَّ
عَلَيْهِ الْآخَرَ، وَإِذَا كَانَ تَفَقُّهُ فِي ذِكْرِهِ لَمْ يَنْبَغْ تَسْوِيئَةُ أَحْكَامِهِ فِي الْوَجْهِ
الَّتِي ذَكَرْنَاهَا حَارًّا أَنْ يَحْتَمِيَ فِي دَوَامٍ كَمَا احْتَمَى فِي عَرَفِهِ مِنَ الْأَحْكَامِ.

وَالْكَلَامُ عَلَيْهِمْ فِي أَنْ مَا أَرَادَ الْمَدْحُ يَرْبِي لِلثَّوَابِ، وَمَا أَرَادَ الدَّمَ يَرْبِي
لِلْعِقَابِ. يَجْرِي عَلَى مَا سَبَّحْنَاهُ وَأَوْضَحْنَاهُ، فَقُولُ: نَسَبُ الْأَحْكَامِ الَّتِي أُشْرِبَ
بِهَا مَحْبُوعَةٌ مَعَ الْإِتِّفَاقِ؟ وَفِي لَارَالَةِ الَّتِي ذَكَرْتُمُوهَا، وَأَيُّهَا كَانَ دَوَامُ يَجْرِي
بِحَرِّ تِلْكَ الْأَحْكَامِ لِمَنْفَعَةٍ وَإِنْ كَانَ الْمَرْبِي وَاحِدًا؟

وتم استدلووا على دوم اثواب: أن مستحق لا بعدى وتهي: بما أن يكون معتبر فيه مسعاً بعبه من غير تقدير بالوقت، وإما أن يكون مقدراً بالآوقات من غير اعتبار لمسع بعبه. كاستحقق الشكر على نعم والمدح على الواجب والندم على القبيح، وإن كان استحقق الثواب من لئال لاول، فما هذه حجة لا تصح أن يوصل إلى المستحق في حال واحدة، لأن لمعتبر قدره لا بالآوقات بل بعمل فيها، وجميع للمثاب ما يستحقه من الثوب في حال واحدة ثم قطع عنه لم يزل ذلك مرسى له من مشقة تكليف ولم يحس تكليف واستعريض، فثبت أن استحقق [ثوب] (١) هو على وجه اثباتي المقدر بالآوقات وليس مقصده فيه روى من بعض، فثبت أن نعم جميع.

والخوب عن ذلك أنه غير متمنع عقلاً أن يكون المستحق من الثوب مع دير (٢) بعبه، غير أنها يوصل إلى تكليف في الآوقات الممتدة بريد سروره بها ويمتعه بوصفه بها ولا جمع به في وقت واحد، لأن ثوب يحس أن يصير إلى لذت على أسرار وحوه وأكمله وأفعله.

وهذه بعبه أوجه في نفس الثوب أن يكونوا كمن (٣) بقول ليريد ذلك في سروره ونهاجهم، وأوحسهم بوقر من ثوب عن أهل الحنة عوضاً عما وهم به في أحوال تكليف أن يكون منقرو في الآوقات غير مجتمعة حتى لا يحس (٤) بقصده إذا تقصع.

و بعد، فليس من أنسبه ويعتوه أن ثواب يجمع للمكليف مع وفوره وريادة عدد آخره في حال واحدة فكان لا يحس عمل مشقة لتكليف به، وليس مسع أن يحس التكليف لآخيه وإن لم يس في وقت واحد، لخلالة قدره

(١) و يستحق تقديره

(٢) في هذا "لا يحس"

(٣) وهذا لا يقصد لشدق

(٤) في نسخة "كأنه"

و تضاعف عدده و هو ربه.

و بما سدلوا (١) على دوام الثواب: أنه لو استحق مقطوعاً بوجوب أن يكون التفصيل رتداً عنه، لأنه غير ممتنع أن يديم الله تعالى ما تفصل به من المنافع.

و الجواب عن ذلك: أن دوام التفصيل و انقطاع لثواب لا يوجب أن يكون التفصيل على مرله منه، لأن الثواب به مستمر و يشرف لوقوعه على وجه التعظيم و تتجلى مدى لا يقع عنها التفصيل، فدوامه كلفه في علو مرله على التفصيل. و يرم على هذا قبح ادمه التفصيل حتى لا يساوى الثواب في دوام. وقد أجمعوا على حسن ادمه (٢) تفصيل.

و اذا كان من مذهبهم أن ثوابه لا يستحق بالطاعة الواحدة جزء واحداً من الثواب، فكيف يصحون أنه لا يحسن تفصيله أقل فليس لثواب أو هل شيء أقل من جزء واحد؟

فان علموا ما يقولونه من أن استوي به التفصيل عنه والمثاب بما يحسن لأقل ما عرّض له المكلف وهو تكلف طاعة واحدة، و ان يكف إعطاء الكثير من المعارض وغيرها، و ثواب على ذلك عظيم لا تفصيل مثله. وهذا تعلم منهم بالباطل، لأن التكليف متشعب بكل طاعة في نفسها، ووجه حسن تكليفها لا يمتنع بعمره، وذا استحق بالطاعة الواحدة أجزاء الواحد من الثواب الذي حسن تعريض له من أجله و حسن تفصيل مثل هذا الأجزاء (٣) بواحد فقط سقط الكلام.

و بما استدسو على دوام الثواب: أن انقطاعه يؤدي أن يكرّر ثواب

(٢) في نسخة «أدوم»

(١) في نسخة «أدوم»

(٣) في النسخة «هذا الخبر».

وشوبه بانصره لأن الثواب قد حوّر بقطع ثوابه حقه من حيث علة وحسره
وخرج عن صفة الثواب.

و الجواب عن ذلك : أن الله تعالى يصرف الثواب عن فكر في انقطاع
ثوبه وينهيهم ما هم فيه من اللذات العظيمة عن تذكره وسفكره،
فقد يرى كثير من أهل الدنيا شغليهم وفور عذاب وكثرة وصوهم في
الشهوات عن فكر في انقطاع ما هم فيه حتى لا يضربوا مع كمال
عمولهم.

وقد استقصينا الكلام في هذا الاستدلال في جواب مسائل موصى الي
شرباً بينهم، وعرضنا ما كان أهل الحق إذ لم يتعضوا واعتنوا بعم كثير منهم
لعقاص أولادهم وقهرهم الدس بخروا محزون فوسهم في الذلّ ويألمون به
وحصوهم في سيران، وكذلك إذا بعض بعضهم عن بعضهم بزيادة مربة
بعضهم في الثواب على بعض حذر أن لا يأثموا بتحويل بقطاع بعضهم، فـ
عندوا على أنه متى يصرف عن أحد الأمور، قد مثله في الآخر
ون قل : إن ما ذكرناه لا يؤلفهم أنه مستحق. فبما مثله في لا يقطع
حذو النعل بالنعل.

وفي أسس من يذهب إلى أن خصوص ثواب من الشوائب مما يوجه
العمل، ويدعون أنه يوم يخلص من الشوائب لما كان مديلاً لمشق التكليف،
وما كان ترغيب مثله دافعاً، ولصحيح خلاف ذلك.

و ليس في العمل دلالة على أنه لانه من خصوص الثواب، لأن الثواب
مقابل لمشق التكليف وإن كان سجنه غيره لعظمه في نفسه وفوره بقدرة
تتعظيم والاحلال له الذي كان به. وبما علمنا خصوص مثاب في حق من
الشوائب ناسمع والاجماع.

فصل

(في اسحقى الدم ووجهه وكيفيه وتفصيل أحكامه)

الدم يُسحق بفعل القبح وإن لا يفعل بوجوب وإنما قد ذلك لأن ما يعدو بفعل الصبح من فعل المكثف هو وجوب وسدب وصبح، ووجوب [وسدب] (١) يستحق بمعهم صبح فكيف يستحق الدم، والمدح لا يُسحق إله بمعده ولا المدح.

ولا يسحق الدم وأعل القبح وُجِبَ بوجوب لا بعد أن يكون ممكن من الاحتراز من ذلك إقار أن يكون علة صبح بوجوب، أو متمكن من معده.

وحاشي نوعي في هذا (٢) موضع، فذهب إلى أن الدم لا يُسحق إلا على فعل، ودعى أن من م يفعل م وجب عليه لاند من أن يكون وعلا برك القبيح لأجله يستحق الدم.

وقد كان لمقدم من معبرة عنوج بوجوب ماله برك قبح (٣).
والصحيح في هذه: ما اسحق إله أن لا نفعل

والذي بين بصلان حذهب إلى حكماءه. أن صبح بترك بوجوب اوجوب، فوجوب الواجب هو الاصل فكيف يحتمل ما ذكره، وهو مؤيد في أن يتعلق وجوبه بصبح تركه ويتعلق قبح تركه بوجوبه، وهذا يقتضي تعلل كل واحد منهما بخاصية.

وينقص هذا الخد أصلاً أن في لواحد م لا برك به أصلاً، ولترك

٢٠٠٠ : صبح في ذلك هذا

(١) الردة من م

(٢) الل الصبح «ما لوبرك قبح».

لا يدخل في فعل الله تعالى وإن دخل فيها الوحوب.
وأيضاً فهو كان الأمر على ما ذكره في معنى الواجب ووثقته، لكن لا يصح أن نعم الواجب وحده من لا يعلم أن به تركاً قبيحاً. ولعلهم خلاف ذلك، لأن نعم وحب ردة لودعة على من طوبى بها، ويعلم أنه م رذه. دالم يرون من مكانه و لم [نعمه] (١) تركاً قبيحاً، ولو علم الترك في هذا موضع لكان معلوماً بالاستدلال، ووحوب ردة لودعة معلوم بالضرورة فكيف يكون [معناه] (٢) ووثقته معلوم [بالدليل] (٣) فإن قيل: فما حد الترك؟ قلت: بشرط والمبروك شروط. مه أن يكون القادر عليها واحداً، وأن يكون الوقت الذي يعملان فيه واحداً، وأن تكونا مفعولين بالقدرة، ويكونا صديقين متدبرين.

وخص من ذلك وأو أن يقول. حدة ترك ما ابتدئ بالقدرة بدلاً من ضده له يصح ابتدأه على هذا الوجه.

و سنعيا بقول «بدلاً من ضده» عن أن بشرط كون الوقت واحداً، لأن يوصف بالبدل لا يصح مع تعبير الوقت، ولأن سعمل بواقع في أحد بوقتي لا سمع من سعمل بواقع في وقت آخر وتصدداً، ومن شأن لترك والمتروك أن لا يتحصلا في الوجوه.

و أعاد قول «ما ابتدئ بالقدرة» عن أن بشرط أن يكون مباشراً، لأنه لا يبتدئ بالقدرة إلا المباشر.

و أعاد أن يقول ما ابتدئ بالقدرة في محبتها، لأن القدرة لا يبتدأ بها إلا في محبة. وأعني ذلك أيضاً عن أن بشرط أن يكون الفاعل واحداً، لأن قولاً «بدل» لا يصح إلا والمحل واحد والحملة واحدة. فمثال الأول ما يصاد على

يحل من الأكون، ومثالث في الإرادة والكراهة المنصدة على خمسة، لأن أحد لو فعل رادده في حرة من نفسه لكان بدلاً من صده من الكراهة وتركه ولو حنت محلاً حراً من حرة نفسه.

ولا عسر أيضاً أن تكون صدره على شرك ومتروك وحده، وهذا فساد «ما انتهى القدرة» ولعله من قدرة وحده، وما لم يكن بذلك اعتبار لأن القدرة هي بعض لا رادده في حرة من نفسه غير القدرة التي يفعل بها الكراهة في الحرة الآخر من نفس واحد لا رادده تركه كراهه.

من تأمل ما حدد به الشرك عنه أن اثره لا بد حل في فعل الله تعالى، لأن شرطه فيه الاستدعاء بصدرة وعنه أيضاً أن المتولدات لا يدخل فيها تركه، لأن شرطها في شرك الاستدعاء بالصدرة، وحدث جميع من دخول شرك في متولدات والمباشر.

وبقيل دتو على أن الدم يستحق أن لا يفعل واجب.

قلت: الدرس على ذلك أن العقلاء كنهم يستحقون دم من كذب عبده وديعة طوبى له وميردها مع رواه بصدرة ولو لم يعملوا غير هذه خمسة من فعل شرك أو عسر فوجب أن يكون ما عموه كونه في حسن دم وغير مقتصر إلى غيره.

يبين ما ذكره، أن العزم بحسن الشيء وقبحه تبع بعزم ماله حسن أو قبح، حلة أو تفصيلاً، فهو لا أن كونه غير رادد بصدرة وحده في حسن دم عند العزم بما ذكره ولو جوب أن يكون عزم الدم بحسن الدم بغير عزم خفته، وحدث باطل.

ويقوي ما ذكره: أن دعا عموه مستحق للدم عند فعل الفحش وقطعه على أن كونه فاعلاً للقبح وحة في مستحق الدم من غير التمسك إلى غيره، وكذلك القول في كونه غير فاعل بوجوب.

فإن طعن طاعن على ما فساه من أن العلم بحسن الدم نافع للعلم بماله حسن: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لو حتر أن زيد يستحق لدم لعدما يخبره حسن ذمه، وإن لم نعلم الوجه فيه.

والجواب: أن نعم بصدقه صلى الله عليه وآله يقتضي أن يكون هناك وجه يستحق منه دم، كما نوقل صلى الله عليه وآله في رجل بعته إنه يستحق دم على فعل قبيح لعلمت على الجملة أنه لأنه من أنه فعل قبيحاً فيستحق دم وسام بفصل (١) ل.

و ليس لأحد أن يجعل كونه غير فاعل لواحد دلالة على أنه فعل قبيحاً فيستحق به دم في الحصة على ذلك، لأنه كان يجب في من لم يعلم أن كونه غير فاعل لواحد يدل على أنه فعل قبيحاً أن لا يعلم حسن ذمه على أنه لو لم يفعل لو حب. وهذا يقتضي أن كل من نعم مذكروه من العلماء والعامة أيضاً لا يعموب حسن دم مذكروه.

دليل آخر:

ويدل أيضاً على ذلك أنه يحسن من كل عاقل أن تعيق الدم بأن يقادر لم يفعل ماوجب عليه، فدموم من لم يرذ الوديعة مع لمطاسة وتكم الشرائط على أنه لم يرذها، وكذلك من لم يصل صلاة الواحدة عليه، فلو أن يكون كونه غير فاعل ماوجب عليه جهة لخس دم لما حُس تعيق الدم به، كما لا يحسن تعليقه بكل وجه لا يستحق به الدم.

وليس لأحد أن يدعي أن تعيق الدم أن لا يفعل الواجب إما حسن لأن من لم يفعل الواجب لأنه من أن يكون فاعلاً بفسيح. وذلك أنا قد بين

أن العقلاء لا يعصونه فعلاً لمصيح د لم يفعل ماوجب عليه، ومع ذلك
فيصنون الدم بأنه لم يفعل ماوجب عليه.

ولا فرق بين من قات ذلك وبين من قات: إن تعيق الدم بالمصيح من
حيث كان فاعلاً لمصيح لأنه من أن يكون تركاً لما وجب عليه والدم وترك
الواجب لا يفعل المصيح. ولا به أنه يقول: من لم يفعل ماوجب عليه فدل أنه
أساء بأنه لم يردّ الوديعة ولم يفعل ماوجب عليه، فمن أن الاساءة لا تكون
إلا فعلاً.

ويوحى ما فيه من حرمة تعيق الدم من فعل مصيح على أنه ترك الواجب من
حيث قالوا فيه أنه لم ينصف ولم يعدل.

دليل آخر:

وهو أنه قد ثبت أن الله تعالى لو لم يفعل الثواب والطف لا يستحق
لدم والترك مما يجوز عليه تعالى، فثبت استحقاق لدم أن يترك هذه
بواجبات كما قيل فيها، فثبت أن يكون وجه استحقاق الدم أنه لم يفعل
ماوجب عليه.

وليس هم أن يدعوا أنه تعالى إذا لم يفعل الثواب فتح لتكليف، لأن
التكليف قد تقدم وقوعه وتكملت شروط تحسه، فلا يجوز أن يفتل إلى
انفجح لأمر مستعمل.

ولا لهم أن يعرضوا بأن التكليف إنما يخص به عدم المكثف تعالى أنه
متى أطاع المكثف فعل به الثواب، هي أطيع ولم يفعل الثواب ذلك عني
أنه في حال تكليف لم يكن عاداً بأنه يثيب (١) المكثف متى أطاع، فيكون

التكليف في حال وقوعه قبيحاً، لتعزيره من شرط دم لا بد منه.
 وذلك أن من شأن من لم يفعل لوحب عنه أن يستحق في حال دم
 مكان يستحقه من قبل، ولو كان الأمر على ما ذكرناه لكان تعالى متى لم
 يفعل لوحب من الثوب لا يستحق دم في حال إحلاله بواجب، وإما
 كشف ديث من مستحق الدم على أصل التكليف، وهذا يقتضي ما استفر
 في العمول من وجوب استحقاق من لم يفعل لوحب الدم في الحال.
 ولا فرق بين من نقص هذه الجملة وبين من نقص وجوب استحقاق
 دم عن إحلال لوحب عن حمله.

دليل آخر:

ومما يدل على أن الدم يُسحق إن لا يفعل لوحب: أنه قد ثبت حوار
 حتى يدر منه من لأحد وألتر، وثبت أنه حور مع ذلك أن يذمه، وأحر
 لوحب، ولا وجه يسد استحقاقه لدم له مع ما فرضناه من حور حبه
 من لأحد وألتر إلا مذهب به من كونه غير فاعل للوحب. وقد ثبت
 بكل ما ذكرناه أن أحسن مستحق دم على أن لا يفعل لوحب ثبت أن
 العقاب أيضاً يُسحق بذلك، لأن جهة استحقاق الأمرين واحد وإن كان
 العقاب شرط زائد.

ويجب لأن أن يثنى حور حور من لأحد وألتر.
 وكان نوعي يذهب أن أن له در بصره لا يجوز من فعل الماشر وصدده
 د م بكل ممنوعاً، ويجوز أن يجوز من ذلك في متوحد.
 وصحيح خلاف ذلك، ولدي يدعي عنه أنه لو كان الدر من لأحد
 من لأحد وألتر يكس وجوب ديث يرجع في كونه قدر، وهذا يقتضي أن
 يكون تعالى متى يفعل الشيء فلا بد من أن يكون فاعلاً لصدده. ومعلوم

خلاف ذلك، لأنه تعالى غير فاعل في حركة ولا صدها من اسكون مع [وجود] (١) كل واحد منها.

فان قيل: ومرة يبرأ الحكم الذي ذكره لو وجب الرجوع الى كون القادر قادراً، وما أنكرتم ما يرجع ذلك الى القدرة أو عملها؟
قلت: صحة الفعل شبهة في رجوعه الى قادر من حيث كان قادراً، ووجوب أن يفعل أحد بتدويره حكم رائد على صحة، فيجب رجوعه الى من رجعت الصحة اليه، وذلك تحقق تساوي القادرين في هذا الحكم، لرجوعه الى مجرد كون القادر قادراً.

على أن هذا الحكم يرجع الى القدرة لاستوى فيه المتولد والمباشر، لأنها معاً من مقدوري القدرة ولو عاد أيضاً الى المحل لوجب ما ذكره، لأن محل القدرة قد يكون محلاً بمتونه كما يكون محلاً بمتبشر.

دليل آخر:

ومما يدل عليه أنه بعدم تصرف الناس في أسوقهم ولا يريد ذلك ولا كرهه، وهذا يقتضي جوارحه بتقدير قدرة من الاخذ وتركه.
وليس لهم أن يدعوا أن هذه إعراضاً هو ضدها، وذلك أن هذه الاعراض التي ادعى كون صدها للارادة وكرهه، فيجب أن يوجب حالاً للحي وأن يجهده من عنه كما وجد ذلك في كونه مريداً وكرهها، وقد علمنا أنها لا تنجد هذه الحجة ١٢ على وجه ولا مست.

دليل آخر:

ومما يدل أيضاً على ما ذهبنا إليه أن قد علمنا أن نفوي لدي لا يمكن

اضعيف تحريك يده في حال يقطته يمكن هذا بضعيف تحريكها في حال نومه. وهذا يبطل قولهم «إن، بقادر لاند أن يفعل أحد مقدوريه في حال عدمه وسهوه»، لأن النائم القوي لو كان يفعل ما دعوه لامتنع على بضعيف تحريك يده في حال نومه، ولساوت حال النوم حال النقطة.

وليس هم أن يقولوا. إنا حار ذلك لأن القوي في حال يقطته يعتمد بيده فيولد فيه السكون فيقع لمع بالمتولد وليس كذلك ساء.

والجواب: أن لمنع من شيء بما هو صده أو ما يحري عراه، وسولد كالمباشر في أنه صد للحركة، فيجب أن يقع لمنع بكل واحد منها.

ولأنهم أن يقولوا: إن المستعبط إذا اعتمد بيده انصاف ما يتولد فيها من السكون إلى السكون المباشر، فراد على مقدور بضعيف. وليس كذلك حال النوم، وذلك أن كثرة السكون في اليد إنما يكون بما ذكره من لاعتماد وبأن تكثر القدر وتتضاعف، فيفعل بالحميم من أحرء السكون مذكر عدده. وبو فرض النائم أقوى ممّا هو بأضعاف مضاعفة لكان الحكم لا يثبت في جوار تحريك لبضعيف ليده، فعلمت أنه لا تأثير (١) لما ذكره.

و علم أن حلول القادر من الفعل وصده يتعلق بدواعي، وإن لم يكن به دفع إلى أن يفعل الفعل أو صده لم يجر. مع كونه عاماً أن يفعل كل واحد منها، ومتى قويت دواعيه إلى فعل أحدهم فلا بد من أن يفعله.

و الصحيح أن من لم يفعل لوحب وفعل له تركب أنه يستحق الذم على الوجهين معاً، لأن كل واحد من الأمرين جهة في استحقاق الذم، فلم يجر أن يختص الذم بأحدهما دون الآخر.

وأما تضاعف الذم وترايدته فمستطرفة، فإن كان هذا محلّ بالواجب لا

يتمكن من الإحلال به إلا بأن يفعل الترك - مثل من وقف في دار معصومة
فبه لا يتمكن من أن يحلّ بالواجب عليه من الخروج منها إلا بأن يفعل في
نفسه فعلاً قبيحاً من سكوت أو غيره. فمن هذه حله يستحق الدم والعقاب
على الإحلال بالواجب والترك، ولا يستحق على الترك دماً رثداً على
مستحقه لو لم يفعل هذا ترك وأحلّ بالواجب.

و الوجه في ذلك، أنه غير ممكن من أن يحلّ بالواجب من دون أن يفعل
هذا ترك، فصار ترك غير منفصل من الإحلال، فإدم عليها وحده.
و لا كذا يتمكن من الإحلال بالواجب من غير ترك فسخ - مثل أن
يكون مسبباً في الدار وقد أمره صاحبها بالخروج بعد ما كان أدب له في
الاستلقاء - فهذا متى فعل هذا ترك يستحق عنه رثداً على ما يستحقه مخرد
الإحلال بالواجب [لأنه ممكن من الإحلال بالواجب] (١) من غير فعل
ترك الفسخ، فله ترك حكمه نفسه، ود صفته في الإحلال يريد عقابه.

باب

(في أحكام العقاب وجهة استحقاقه وتخصيل أحواله)

قد تقدم ذكر حدّ العتاب والدلالة على صحته، وأما ما به يستحقّ عتاب فهو من يستحقّ به الدم بما قدمت ذكره، وهو من يبيع ولا يفعل الواجب.

ولأنّ في عقاب من رتبة شرط على وجه استحقاق بدم، وهو أن يكون فاعل يبيع أو المحل رلواحب أحدّه على ما فيه مصلحة من فعل لواحِب، لأن [ن] (١) لم يعتبر هذا شرطاً لذى ذلك لي أن يكون لقديم سبحانه ونعملى لو فعل المصحح - تعالى عن ذلك - يستحقّ العقاب.

ولا عتدر بقول من يعتدر في ذلك بأن يقول: إنه حين وعزلاً يصحّ فيه استحقاق العتاب، لأن ذلك قد لم يصحّ فيه فيجب أن لا يصحّ منه أن يفعل بموجب لاستحقاق العتاب ومن أن شروط ما ذكره واجب.

وإن استحقّ وعن لبيع أو المحل رلواحب العتاب ودم كان ممكناً من استعذر من ذلك. من أن يكون عاباً مبيع يبيع ووجوب الواجب أو متمكناً من عدم ذلك، لأنه مع كل واحد من الوجهين يتمكن من

(١) الزيادة مثلاً لاقضاء الباقي.

لاحتراز من فعل القبيح والاحلال بالواجب.

فأما الدليل على استحقاق العقاب من طريق لعقل، فالذي أعتمد فيه على أنه تعالى أوْجِب علينا الواحِدات على الوجه الشاق عينا مع مكان تعري هذا الايجاب من المشقة، وبما عُرضنا به المشقة لاستحقاق الثواب بفعل الواجب. ومجرد السمع غير كافٍ في حسن بحب الفعل وبما يؤثر في ايجابه حصول الضرر في الاحلال، فيجب هذه الحجة أن يكون على المكلف صرر في الاحلال بالواجب.

ودنو على أن مجرد سماع لا يكفي في بحب لفعل، بأن دمنة لا يحسن يحب. ون كد في فعلها ثوب من حيث لم يكن في الاحلال بها صرر، وكذلك المكسب في صرر الشحار لا يحسن يحب مجرد سماع والخس (١) ذلك دا كان في تركها صرر.

ويمكن الاعتراض على هذا الكلام بأن يقال: ما أنكرناه أنه كفي في حسن لايجاب وجه وجوب الافعال، لأنه بعد لا يجب به عدم وجوب الافعال عينا، وان يجب عليه لوجه وجوب، ولا يجب به يحسن هذه لوجه بأعيانها. وأما حمله تعالى شقاً فدرء المشقة بعرض ثواب، ولا يجب به حسن لوجه الواجب.

وأما لتأمله فاع (٢) ما يحسن بحبها لأنه يسر ه وجه وجوب، كما أن الواحِدات وجرهاً معقوبة بحب، مم [مثل] (٣) كوي رداً لوديعه وقصده مدين وب أشبه ذلك وكذلك لتحررت لا وجه له بحب ه وجه.

وقد استدل أبو هاشم على أن العبد يستحق أن لله نعمان فعل في

المكثف شهوة المسح، فلو لم يعلم المكلف أنه يستحق على الواقعة مسح ضرر
لكان لله تعالى قد أعرد رقيق، لأن الدم لا يحصل عنه وليس بضرر
ومصواب على ترك مسح متأخر، فلا يترك وصول إلى المدفع معاحة
وهذا أيضاً يكثر اعراضه. أن الاعراء يرون تحوير المكلف استحقاق
لعقاب على فعل نقيض إنداء على الدم، وهذا تحوير كوفي في ربح ومخرج
عن الاعراء. ويدرم على هذا أن يكون لله مدعى معرياً. مسح لمسكين في
أرمان مهلة سطر وقيل أن يعرفوا أنه مدعى ويعلموا أن العقاب يستحق من
جهته، فيما لم يكونوا عند أحد معريين. التحوير استحقاق بعد. فكذلك
القول في غيرهم

وليس يمتنع أن يعاقب من هو الثواب بفعل مسح يخرج مكلف من
لا اعراء، لأنه نعم أنه بفعل أصبح فهو (١) السمع العظم من الثواب.
وهو المدفع كوصول المدعى في الدعاء والضرف.
وأما ذكر أبي هاشم لأحر ثواب. فإتأخيره إلا كتأخير لعقاب، ومن
كان العقاب مع تأخيره الممتد ربحاً ومخرجاً من الاعراء فكذلك فوت
الثواب.

فإن امتد مستد منهم على متحقق العمد بامتناع: بأن الخطأ بما
يبقى في المكلف إذا انته على لصرأنت لا تأمن أن يكون لك صبح، وثبت
تستحق العمد على قبيح منه، ود عرفت وعرفت أنه يعرف على لصبغ
كتب أقرب إلى تحب لصبغ، وهذا يد على أن العقل يُعَمِّد استحقاق
عقاب.

فأخوب عنه: أن الخطأ بما يقول له اد عرفت لصابغ عرفت أنك

تستحق أن يعاقبك على السمع، وليس في حمة ما يورده الخطر كيف تعرف (١).
 ذلك، إذ عرفت أنه تعالى، وهو تعرف، يستحق العقاب بدليل عقل أو
 بطريق سمعي ولا شبهة في أنه لا يصح أن يعرف استحقاق العقاب إلا بعد
 أن يعرف الله تعالى، لكن كيف يعرف ذلك، هل يسمع يعرفه أو يسمع
 ولا يكر أن يكون طريق معرفته يسمع بعد معرفته بالله تعالى

والصحيح في استحقاق العقاب على السمع تعويل على الإجماع والسمع،
 ولا خلاف بين المسلمين في أن المذنب يستحق عقاب الله الشديد الذي
 هو ضرر محض، وبما احتسبوا في دواء عقبه على ما سأل في موضعه دل الله
 تعالى.

والعصيان أن يستحق به يعصيان العقاب هو تعالى دون من سواه من
 بعدد. وحالف في ذلك موسى خذني، فرعم أن يعصيان يستحق على بعض
 العقاب، وهذا كقولنا أن طريق معرفة مستحق العقاب (٢) على الأفعال
 في حمة هو يسمع دون العقل فبطريق في حقيق من يستحق أن يعصيه
 يجب أيضاً أن يكون السمع.

ولأخلاف في أن الله تعالى هو المختص بذلك، والإجماع قد سبق خلاف
 أبي علي في هذه المسألة.

وعكس أن يعتمد في ذلك على أن الثواب قد ثبت أنه تعالى هو المفرد
 يستحقه عليه دون بعدد، وفي مقدسة الثواب يعصيان، فيجب أن يكون
 تعالى هو المفرد باستحقاقه منقائه. ألا ترى أن المدح لا كان في مقدسه دم
 استحق أن يهمل كل واحد منها كل من استحق أن يهمل الآخر.
 وعكس أيضاً على أن العقاب قد ثبت يستحقه وكما لا بد من ثبات

(٢) في علم يعرفه به بعد استحقاق العقاب

(١) في السمع يعرفه

مستحق لأن يقبضه ولا يقص كونه مسجناً، وعمما على أن العباد لا يجوز أن يستحق بعضهم أن يفعل بعقاب بعض، لأن ذلك يؤدي إلى عموم ذلك (١) عقلاء كمن عاقب حارس الدم على قبيح لعمه، وذلك يؤدي إلى أن يحبس أن يعاقب عاصي كل موجود من الخلق ومن سيوحه، ويؤدي إلى فعل زيادة على مستحق من عقاب، وإدخال غير المستحق معه في عقابه فلا بد من مستحق ثبت أنه تعالى المنفرد به.

وليس لأحد أن يدعى أن يستحق العقاب مختص من الإساءة له دون غيره، وذلك لأن الإساءة لا تستحق العقاب على مسجونه، لأنها من عيوبه لا من عيوب غيره، ولا يستحق عقاب غيره، وهو يفرق كونه إساءة عن عيبه، فاستحقاق العقاب على الإساءة كغيره من العيوب في أن العيب لا يستحق العقاب، وهذا يستلزم أن الإساءة كغيره من العيوب في أن العيب لا يستحق العقاب، وهذا يستلزم أن يعاقب عليها.

وتعين معنى ذلك وفيه أنه يستحق العقاب في فعل، وهو عقوبة. وليس بعموم، لأن ذلك يتم بوجهه في أن يستحق دون العيب، واستيفاء أولى ذلك لا يدل على أنه حق من حقوقه، كما أن استيفاء لا أمامه لا يدل على أنه حق، وتمام المصلحة عقبه به وكيف يستحق الأثر للعقوبة على هذه الجناية وهي على الآب دونه.

وبسبب ذلك وفيه أنه يستحق العقاب ويستحقه لا يدل على أن النفس حق من حقوقه، بل ذلك تابع للسمع. ولا بد من الوحي كاشف عن تعير المصلحة في استيفائه لذلك، فهذا مقتضى العقاب في الدنيا وأثره في الآخرة. ولا بد من أن يستحق على دوام العيب كما قد مثله في الثوب، وهذا يبين

في عقاب. ولأن التو... ذلك العقل عندنا على استحقاقه من غير دلالة فيه على دوام ولا بقطع. وعقوبات ليس في العقل دلالة على استوام على استحقاقه، فكيف يدت على كيميته في دوام أو بقطع.

وقد تكلمنا في مصي على حمهم الثواب في دوام على المدح، وحمهم العقاب في لدوم على الدم بما فيه كفاية.

وإن تعلموا في دوام عقاب بأنه متى حوّر انقطاعه لحق عقاب... راحة وكان عقابه مشوباً وجرح عن صغته. فقد تكلم على ذلك في دوام لثواب، وسيأتي فيه هذا الكلام في شحايد مانوق عنه بمشئة الله تعالى. والذي يذهب به أن عقاب الكفر دائم، لأنه لا جلاف من رمة في دوامه. وأن عقاب مصي الي ليس بكفر فلا دليل على دوامه، بل قد دت الدليل على وحوث بقطعه على مسيأتي ذكره.

ومما يعتمد المحلف في أن المصبي كلها يستحق بها العقاب بدائم ون لم تكن كفراً وقاربت الإيمان: أن وجه اسحقاق العقاب الدائم كان هو قبح العمل وجب أن يستحق بكر قبح العتاب على سبل استوام. ليس معتمداً، لأن لوحه ان كان قبح العمل فقد يترابذ العمد ويتصاعف مع الاشتراك في القبح. ولو يوجب فيه تساوي مستحق من لعقد في كل وقت، فالأحار مع التسوي في القبح أن يكون عمد أحد لقبحي دائماً والآخر منقطعاً.

ولا ما يعتمدونه أيضاً في ذلك من قومه: إن الامة محتمة على أن الكفر يستحق بمصاصيه كلها العقاب الدائم [ويس يجوز أن يكون إيم يستحق ذلك لكفره لأنه يوجب أن يستحق لأجل كفره عمد بدائم] (١) على... حات،

أن مصبقة لكفر اذباح مصبقة سمعاصي، وان أثر في البعض أثر في
الجميع، ليس شيء صحيح، لأن محرف في لاجمع الذي دعوه ولا نسمة.
و بني وقع لا اتفاق عليه هو: أن الكفر يستحق العذاب بدائم، وهل
يستحق الدوم على كل مقصده؟ فيه خلاف.

على أن لو استمنا نزعاً سكر أن نكون مع صبي يكفر نفع على وحوه
من لم يصح تعصبي دوم بعد، وان يجب وقوع مثل ذلك من ليس
بكافر، ويكون كونه كافر دليلاً على دوم عذاب معصيه لا أنه وحوه
مؤثر.

وهذا كما بقوله كتب في أن كل جمعة من طاعت النبي صلى الله عليه
وآله أكثر ثواباً من طاعة أحد، لا أن كونه به مؤثراً في ذلك بكمه دليل (١)
على أنه (٢) [٢] يختار من شدة عذاب ما بعده معصيه، ولا اعتبار بما يستحق
على لأفعد تصور وسخس، بل بوجوه التي تقع عليها.

ولا يرم على ما قصده في طاعة النبي صلى الله عليه وآله أن يكون مباح
من فعله (اص) يستحق به سب وكون لسوء مؤثرة فيه كما أثرت في
طاعته، كما ذكره (٣) من أن سوء دأبه على قطع عيبه من كثرة
ثوب، والمؤثر على حقيقة وحوه هي مع عيبه شدة عذاب، وليسوء دلالة كما
أن كونه كافراً دلالة.

وليس هو أن يتعصبوا من أن يكون حشاً في لوجوه مؤثراً في دوم
لعذاب، لأنها كما يجوز أن يؤسر في ترك عذاب وتصف عقه يجوز أن يؤثر في
دومه، لأن سوء صواب من تركه في مصائب.

فصل

(في ذكر ما يرسل الثواب أو العقاب من الوجوه)

(وبدخل في ذلك الكلام في التحايط)

نعلم أن ثواب عتد لا يريه شيء بعد ثبوته، والعقاب إذا ثبت وما يريه عتد من ماله واستحق أن يعقه، ولا يرول إلا بذلك، فكأنه لا يرول إلا حسب مقتضى به، لأنه لا وجه يقتضي استحقاق رواه.

وهذه الخمسة إلى سائر بدلائله على ما يدعى من نطاق التحايط، لأن محالها يدعوى أن الثواب وان كان لا يرول تفصيلاً لأنه حق عليه تعالى. وبه يرول عدمه على الطاعة ويعتد انكساره (١) لدى سوي على ثواب فاعلمها.

والعتد يرول، المستقص و - عدم من هو السوية ويريد ثواب بعدت من عتد المعصية في موضع الذي سقوت معصية صغيرة، وبدي بدلت على نبي ستحتفد أن في استيء بعيره، لا [الكونه] (٢) مصدراً أو ما جرى مجراه، ولا تصد من تصدغه والمعصية، بل هم من حسن وحاد عتد وعندهم، بل نفس م يقع طاعة يمكن أن يقع معصية (٣)

ولا تصد أيضاً من الثواب والعقوبات، هذا بدي ذكرناه بعينه، لأن المحسن واحد، ونفس ما كان ثواباً كان يجوز أن يقع عتد، لأن الثواب هو التمتع بواقع على بعض الوجوه، ولا شيء كان معصية إلا وعكس أن يكون معصية، بأن يدرث مع سقره، وهو كان بين ثواب والعقوبات تصد وتو

(١) في هـ «انكساره»

(٢) نوردت حسب في م

(٣) في هامش هـ كسرير اليتيم للتأديب أو التعذيب.

لماصح أن تصدّ وهما معدومان. لأن مصدّ حقيقى لا يبق صدّه في حال عدمه.

وعندهم أن يستحقّ الجمع بين استحسان من الثواب والعقاب، ويستحقّ أن يكون إلا معدوم.

وإن نسب أن يختص هذه خمسة فصول. قد يستحق الثواب بالطفعة، فلا وجه قصصي روم. فيجب أن يحكم به استمرار استحقة. ويستحكم على أنه تدعى من الوجهة المربية له.

دليل آخر:

ومما يدل على بطلان الاحتياط أن الثواب به يوجب في من جمع بين احسان وساءة أن يكون عند معصاة عمرة من أن يحسن ولم يُسئ. فإن يتساوى ويتعاد من يستحق من مدح ودم على حسنة وإساءة، أو أن يكون بمنزلة من لم يُحسن إن كان يستحق على إساءة هو رائد، وعملة من لم يسئ إن كان يستحق على احسنه هو، ومعلوم ضرورة خلاف ذلك.

وقد ذكرنا في كلامنا على سوسيد من حجة حوارات أهل الموصل دسبين تحريش في بطلان الاحتياط كان يستند بها الخلدى، لم يذكرهما هاهنا، لأن عبيها عترصاً وفي ذكره لأن كفاية.

وقد استدلل القائلون بالاحتياط بأشياء:

(الاول) أن الثواب من شأنه أن يقدر به التعصيم والتشجيع ولا يستحقّ إلا كدس، والعقاب أيضاً يستحقّ على طريق لاهية والاستحذف. ومعلوم استحقة تعصيم أحدا غيره واستحقة (١) في حال واحدة، ولم يتعد ذلك

إذا تكاملت له شروط ثلاثة: الأول أن يكون الدم ولما دح وحاداً، وثاني أن يكون المدوح ومدوم (١) أيضاً واحداً، الثالث أن يكون لوقت واحد. وإذا تعدر فعل شيء تعدر استحقاقه، لأن لا سحق مبي على صحة فعل. فيقان هم: ما دعيت أنه معلوم، فيه ما الخلاف، فإن أحتم على الضرورة والعقلاء لا يختلفون [فيها] (٢)، وإن استندتم إلى دليل فادكروه. وبعد، فليس يجوز ادعيت تنافيه من الدم والدم ولتعظيم ولاستحقاق هو ما ينطق به سنان أو ما يعتد في القس.

فإن كان الأول معلوم أنه حائر، لأن أحدا لا يجمع أن يتدخ عمره على فعل نفسه ويدم على فعل آخري يكس ويخط يده، ولو حق به سنان لتأتى منه أن يمدح بأحدهما ويدم بالآخر. فعلم أنه حيث يتعدر بما يتعدر لشيء يرجع إلى الآلة.

يوضح مادكرناه: أن الكلام الواحد لا يجوز أن يدم ريداً ويمدح عمراً في حال وحدة، وإن كان يتناق عند حصولهما بين ذلك، لأن من شروطهم في انشائي أن يكون المدوح والمدوم واحداً. فقيم أن يتعدر بما هو لشيء يرجع إلى الآلة.

وإن أردو بالتعدر يرجع إلى نفس، ففيه الخلاف. ووقفاً إلى معلوم خلافه لكننا أقرب إلى الحق منهم.

على أهم دعوا فيما يتعدر حصول شروط ثلاثة، وبوأصهوا شرطاً ربعاً لوقع الوفاق وارتفع خلاف، وهو أن يكون الفعل الذي [يتعلق] (٣) به مدح والدم واحداً.

على أن دعوى تنافى الدم والمدح مع تعابير متعلقها. طاهرة البطلان، لأن

سائر المتعلقات إنما يتدنى بأن يتعلق كل واحد بمتعلق الآخر.
و قد فزعوا إلى أن يقولوا: إن دم والمدح لا يعتمدان على الحقيقة، كتعلق
السم ولا ردة، وأن يتجاوز بذكر المتعلق فيها. كان ذلك أقوى في لزوم
الكلام لهم، لأن المتعلق على الحقيقة إذا كان لا يتدنى ويتصدد مع معايير
متنقته، فالأولى أن لا يكون ذلك فيما هو مشبه به.

وبعد، فليس يخشون أن يكون وجه التعذر لذي ادعوه هو ما يرجع إلى
المعظم المستجف به، أو شيء يرجع إلى المعظم المستجف به.

ون كان الأول فقد كان يجب استحالة ذلك من فاعلين، لأن ما يرجع
إلى مفعول به لا يختلف تعدده على الفاعل الواحد والآخر، كحركة
وسكون، وفعل كل ضدين في حال واحدة. ومعلوم حوار ذلك من فاعلين
بلا خلاف.

وإن كان وجه التعذر لما يرجع إلى الفعل فقد بينا أنه يتدنى في ذلك لا
فيما يرجع إلى فاعل، ولا فيما يفعل بالفاعل. ولا شبهة في الاعتراف بالمنفعة
وتوطين النفس على لدم بها، وقد بينا أن جمع من ذلك بكلام واحد إلى
يتعدى لشيء يرجع إلى الآلة

وليس هم أن يدعوا: أن متناع ذلك وإن لم يكن لتصدد فهو لأحد
الدوعي والصوارف. وأن ما يدعوا أن تعظيم يريد يصرف عن الاستحقاق به.
وذلك بأن لا نسلم أن الدوعي إلى اعظام يريد صارف عن هدته على
كل حال، وما يكون ذلك صارفاً لمن عرضه بغير زبد ومصرته، أو كان ممن
يتعدى إليه منفعتة ومصرته. فأم من كان عرضه فعل مستحق به سواء ضربه
أو بعهه وكان ممن لا يتعدى إليه منفعتة ولا مصرته، فغير متمنع أن يفعل به
الأمري، ولا يصرفه فعل أحدهم عن فعل الآخر.

وأي فرق بين من دعى ذلك في المدح والذم، وبين من ادعاه في الألم

والبدعة والمنفعة والمضرة، واذعى أن أحدهما صرف عن فعل الآخر.
ولا خلاف بيننا في أن فعل لأم وسدة في الحال الواحدة من فعل
واحد جائز غير متنافر.

وعند أبي هاشم خاصة أن المحس يستحق باحسانه شكر مع صرف من
التعظيم، وإن كان كذا كذا أو صاحب كبيره مستحقاً بالعباد ولاستحقاق،
فقد حتمت عليه استحسانه في تعظيمه ولاستحقاقه ولم يسأفنا حده. فأني صرف
بين الأمرين؟

فإن قال: تعظيم الله من للمنة بخلاف لتعظيم يستحق على الطاعات.
م لنفسه (١) إلى تزيين منه، لأن التعظيم إن رأى الاستحقاق فلاجل أنه
تعظيم وذلك مستحق لا ينبغي يرجع إلى أسفه، فإن حذر حتماً في
موضع [حذر احتماؤها في موضع] (٢) حذر على السعة
ولهذه ذهب أبو علي إلى أن استحقاقه عند يحسن الشكر المستحق على
المنة.

ولقد قل: موضع الشبهة عرفنا ذكرتموه، وهو أنكم قد حددتم مدح بما
أسأ عن عظم حال المدوح، وبدن ما أسأ عن انصاع حال المدوم. ومعلوم
تباين الأمرين، لأن الحال واحدة، لا يجوز أن تكون عظمة متضعة، ومعنى
أحد الأمرين يقتضي معنى الآخر.

قلت: بما أردنا بأن حد المدح ما أسأ عن عظم حال المدوح ولدم ما أسأ
من انصاع حاله، الإشارة إلى الخلق له، أحداهم عظمة والآخرى وضعة،
وليس يرجع بالأمرين إلى حال واحدة، فيشتت تباين بينهما. ومن يمتنع
لشخص لواحد حالة ربيعة وحالة أخرى هائلة دية.

طريقه أخرى هم:

و قد استدلوا به: أن من حق ثواب والعقاب أن يكون صافين غير مشوبين، فلو استحدث في أخلاقه أو حدة لم يكن من أن يستحق فعلها على الجمع أو على السب، وقد جمع بينهما جرح على نصفه الواحدة من الخيوط والصفاء، وإن فعلاً على سب وكذلك، لأن ثبوتها على صفة فاعلموا به منظر سوفي آخر، وذلك يقتضي ثواب وبني مخصوص والحروج عن النصف الواحدة، وقد جمع فعلها منع ستحة فها كاصدين فتد لهم ثم اعلم بعد ذلك على أن ثواب يجب أن يكون صافاً أيضاً وكذلك عقاب، فمن دعى في ذلك دليلاً عقلاً له هذه

و قد بين ذلك عنه لاجتماع أن ثواب لا يجرى، عقاب وكذلك العقاب، وعدم أيضاً. لاجتماع أن ثواب أو حصل في مسحة إلى [الآخرة] (١) لا يجوز أن يتعقبه [عقاب] ولا كـ. برأى على، ولا على ولا سمعي على أن عقاب لا يجوز أن يتعقبه (٢) ثواب، ومع هذا فليس بوحسب ذلك يعقب عقاب ثواب أن يكون يعقب (٣) في راحة ولده، وأن يخرج عقابه عن صفته (٤) حتى سجن عليه، لأن الله تعالى لا يجوز أن يلهمه عن ذلك ويشعه عن الحكمه على أن يعقب (٥) يعقب أهل سار سعة مما هو فيه عن لا فكر.

و قد بين أيضاً: أن عنه أهل النار لا يقطع عنه به لا يكون فيه راحة بعد عيشه، لأن الذي هم فيه من ضرر لا يأمرون المكارة يخرجهم من

(١) و (٢) الذين نقول من م.

(٣) في هذا «المعاقرة».

(٤) في هذا «الصفه»

(٥) الزيادة من لا صفه سب في

الاستماع هذا لعمى، وبحري [ذلك] (١) مجرى مايقول جماعتنا إن علم أهل الحجة لضروري بالله تعالى، ونما يكون خبره بشرة لأهل لجنة دون أهل النار، وإن كان قد سقط عن الكل كسفة النظر في المعروف من حيث لا اعتداد لأهل البار مع ما هم فيه من العذب برؤال هذه المشقة ليسره لقي يعتد بها أهل حجة.

على أن أهل سار يعلمون حصول أعدائهم معهم في العقاب وأن بعض أحتنهم وأولادهم في السعي المقيم، وهذه راحة ودية مغفلة عنهم. وأي شيء قالوا في هذا من أن الله تعالى يشمل عنه وينهي ومثله لا يعتد به، قد في سألوا عنه بنظيره.

وأما قومه ما استبحا فعله استبحا استحقاقه. فصحيح دأريد أن ما استبحر فعله استبحا استحقاقه على الوجه بدى استبحر الفعل عنه، والثواب ولعقب اما يستحيل فعلها على سبيل الجمع، واستحقاق فعلها على الجمع لا يصح، ولا يمتنع أن يعملها على سبيل المد، ولا استحقاقها على البدن حائر. وليس في ذلك رأكثر من الصدين اللذين يستحيل فعلها على الجمع ويحور على لمدل، فالقدرة تتعلق بفعلها على بدل دون جمع.

فان تعجوا من أن يكون معاقاً في حال (٢) هو فيه يستحق ثواب والتعظيم. قلب: أعجب من ذلك أن يكون في حالة يستحق فيها ثواب الثواب الخالص انصافي مكلناً متحملاً للمشاق، أو ميتاً ترد في قعر نهر، لأن المكلف عندكم يستحق الثواب عقيب فعل بطاعة، وسه وين الوصول إلى ثواب أحوال كلها تنافي لثواب.

(١) برده من م

(٢) في هـ «من حاد»

طريقة أخرى لهم:

فَو من المعلوم ضرورة قبح الدم على الاساءة الصغيرة، فكسر قلم لمن
 به من لاجل عظمة وأفعجه (١) كتخلص النفس من المهالك، والاعتناء
 بعد عثره، ولا عرر بعد ندى. وتنبأ لاساءة وان صغرت في حسب الإحسان
 وان صغرت بحس الدم عليه، ولا وجه بقبح الدم في هذه الحال إلا لأنه
 سخط وحسد، وإذا ثبت ذلك في الدم والمدح ثبت فعل في الثواب (٢).
 يعرف هم نحن مخالف في ادعيتهم أنه معلوم، وليس يمتنع أن يذم
 لاساءة بصعرة وعندها وان استحق المدح على الاحسان الكثير، ولو كان
 هذا ضرورياً لاشتراكنا فيه.

و من صحة ما ذكره: أن هذا المسمى بالاساءة الصغيرة في حسب
 الاحسان عظيم وبدم على حسانه بحسب اختلاف بين العقلاء أن يذم بتلك
 لاساءة، حتى لم يحسبوا أن يذموا بها في حسب ذلك، لاجل احسان. وهذا يدل
 على أن مستحق على تلك لاساءة باقير المحض بذلك الاحسان، لأنه لو
 كان محضاً بحدده، فليس من مذهب محققين أن المنعطف من ثواب أو عقاب
 يعود بعد رواه.

فان قالوا: كل أحد يعلم ضرورة أن حكم هذا المسمى بالخفيف من الاساءة
 قد صغرت بحسب حكمه، دا قاربه الاحسان العظيم.

فقد لا شبهة في اختلاف الحكمين (٣)، لأنه مع الانفراد يستحق الدم
 محض ولا يعفف انصرف، ودا قارب الاحسان يستحق المدح العظيم

(١) كذا ومن «الصحيح» من لاجل عظمته وأفعجه

(٢) كذا.

(٣) في «الحكم».

والتعظيم الكثير مضافاً الى ذلك.

ثم نحن نفرض موضعاً ندعى فيه العلم الضروري يدس على بطلان مدعاهم في لاحاطة وتحميه ظهوره لاصل ونحمل عليه ما عداه، فنقول: قد علم أنه يحسن من يحسن اليه بعض اساس واحد من اساءه الله - لا يظهر ردة أحدهم على الآخر - أن يمدحه على احسانه ويدم على اساءته (١) ويقول به في المحافل: قد أحسن الله في كذا، ويمدحه ويشكره، ثم يقول: لكنك نسأت في كذا - ويعنه وسكته - (٢) فتوخر أحدك خلص لك مدحي وشكري وهذا يدس على اجتماع الاستحقاقين وبطلان ما يدعونه من استحسان. وإذا اجتمع في بعض مواضع عدم فساد ما ندعى من مدح، وحمل على هذا الموضع ظاهره بعض من المواضع.

ثم يستلزم تطوعاً ونزاعاً فتح دم كسر لقمته إذا كانت له نعم عظيمة ثم حبس ما يدعوه من أن يمدح عما هو لسقوط المستحق، لأن هاهنا موضع كثيرة يقبح المسحوق، فإن كان ثباتاً لم يسقط. ألا ترى أن فعل ثواب عقيب طاعة والعقاب عقيب المعصية لا يحسن وم يمدح ذلك سقوط الاستحقاق، بل الاستحقاق ثابت لا محالة بلاحلاف بساء، وفعل المستحق قبيح وكيف يجعلون فتح فعل عدم في موضع الذي علموا به دلالة على سقوطه ورواى استحقاقه.

والقول (٣) ثوب المستحق ينصبي حسن فعله وفتح فعله يقتضي رواى استحقاقه إلا أن يعرض عارض ولا يمنع مانع معقول، والمستحق من الثوب والعقاب إنما فتح فعله عقيب اطاعة ومعصية لوحه معقول، وهو اقتضاء ذلك الحق وبطلان تنكief والعرض به، وفتح فعل عدم يكسر لقمه لا

(١) في هـ «المدح»

(٢) في هـ «وعنه وسكته»

(٣) في هـ «ثوابه»

وجهه به بفعل إلا رواه الاستحقاق.

قيد: قد ينظر أن يكون قبح فعل شيء دلالة على بطلان مستحقاقه على كسر حلل هو لدي قصدها، ولم ينسب إلا مطاوعة مدكر وجه قبح دم كسر لقسم على لتفصيل كما أسره ثم ن قبح فعل المستحق على الصاعه وبعضية عصبها. وذكر الوجه في ذلك على التفصيل غير لازم، وليس سمع أن يعلم على حيلة أنه لا بد له من وجه قبح ذلك غير معقود يستحق ورواه، وبم يفصل لب، لأن علم حيله ههنا كافر في سكيف وله نظائر كثيرة. وقد علم أن هذا المعنى بسببه بكثرة لو يده على معناه حسن مع كسر قلمه أن يده على ذلك في حيلة على مسميه ذكره، فوالا أن الدم بكسر القسم ثابت الاستحقاق لما حسن بعد ائتمار على المعنى. لأن مخط لا يعود عندهم ولا يحسن فعله بعد انحياطه.

وإذ علم هذه طريقة تنويه وعنده على ما صدمناه بزعج قبح فعله، علمنا أن هذا وجه له قبح غير رواه الاستحقاق
ومما قد سمع في أجرة على ما يحكون به من بطلان الدم اسير في حب مدح الكثير إنا علم ضروره حسن مدح من كس على صعد كثره تفتصي لمدح ولعظم، مثل كعب يعقل ووفور الحزم وشرف النسب، وإن حسن دمه على خلق مدموم يكون عنه مش أن يكون عجولاً سريع العصب، وأن أحد الأمرين وإن كثر لا سمع من الآخر، وهذا انه يقتضي أنه لا تنافي بين كثير لدم وقبيح، وأن أحدهما لا يؤثر في صاحبه.

وإن سددوا على انحياط نفوسه يعني «إن الحساب يُدهن البيئات» (١)، ويقولون تعالى «لا تطعوا صفوة تكلموا بالحق والادى» (٢)، وقوله

تعالى «لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت الله ولا تجهروا به بكمون كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون» (١)، وقوله تعالى «لئن أشركت ليحصرن عملك» (٢).

والجواب عن ذلك: أنه لو كان هذه الآيات طواهر تفتضي بطلان مذهبها إليه من بني التحيط لوح أن تحمل على خلاف طوهرها، للأدلة العقلية التي لا يحتمل ولا يدخل المحرر فكيف ولا طهر لها، لا وهو أن يشهد صحة قوس ثقب، لأن لاحاط المذكور في جميع آيات معتق بالاعمال دون الخراء عينا، وخصوصا يذهبون إلى التحيط من الخراء على الاعمال. فلا شاهد لهم في شيء منها.

و إذا أمكننا تأويل هذه الآيات من غير عدول عن طوهرها كد أول منهم بها.

ومعنى قوله تعالى «إن حسبات يذهب السنيان» أن من ستكثر من حسبات وأدمن على فعلها، كان ذلك قطعاً له في لامتاع من لسيات. وهذا تأويل يوافق لطهره، ولا يحتاج معه إلى أن يكون من حراء الحسبات يذهب حراء سنيان.

وأما تأويل آيات السنيان فتبين ما تقدم، وهو أن بطلان العمل واحبطه عبارة عن وقوعه على خلاف الوجه المتع به، لأن أحداً لوحه لغيره عوضاً على نقل تراب أو غيره من موضع إلى موضع معين، لكن به يستحق العوض إذا بقى في ذلك المكان معين، ولو بقى في غيره معين. أحبطت عمدت وأنطدته وأفسدته من حيث وقعت على وجه لا يستحق به فعلاً وأعدلت عن الوجه الذي يستحق معه الصنع.

و معلوم أنه ههنا ما كان يستحق شيئاً فأعطيه وأخطئه، بل المعنى ما ذكرناه، فيما كتب الصدقة بما يستحقها (١) الثواب [دخبت لوجه الله تعالى، فاد فعلت بالسنن ولاذی خرجت عن لوجه بني يستحق معه الثواب] (٢) فقيل بطلت.

وكذلك رفع لصوت على صوت بني صني الله عليه وآله لوقوع على سبيل لاجابة به وامسارعة الى امثال أمره لاستحق به ثواب، واذا وقع على خلاف ذلك بصر العمل واعتبط.

وكذلك من عند مع الله تعالى شريكاً يوصف عنه بالطلاق والاعتباط. لأنه وقع على وجه لا يتسمع به، ولو اخص العباد الله تعالى وأفرده لا يتسمع به. ٣

وان قيل: قد دعيت أن العقاب يسقط بمساواة ما لكه على وجه التفصيل، فدلوا عليه.

فإن الدليل على ذلك أن العباد حق لله تعالى، إنه التصرف فيه [و] لقبص (٣) ولا استثناء، والاستبعاد لا يقتضي إسقاط حق منحص لغيره، فيجب أن يسقط ما سقاطه كالذي، لأن الذين لم يسقط عنه سقاط مستحقه لاختصاصه بهذه الصفات.

يبين ذلك: أنه لو لم يكن له إسقاط لم يكن به قبضه واستنفاؤه، لأن كل ذلك تصرف في هذا الحق من ملك بعضاً منك جميع، ومن لم يملك بعضاً لم يملك الجميع. ألا ترى، الفصل لو أسقط حق من دين عسى غيره لما سقط، وإن كان حقاً له، لأن التصرف في هذا حق بالقبض والاستثناء

(١) الزيادة من

(١) في «معه» وفي «هـ»

(٢) في نسخة «فيه بعض» و «م» «ولا يشقه».

ليس فيه بل الى ولده، وهو محور عنه في هذا الحق.
 واما شرطاً في صدر الدليل أن يكون حقاً حتى لا يلزم اسقاط الحقوق
 عليه - كالثواب والعوص - باسقاط مستحقه، وشرطاً لتصرف باسقاط
 ولاستيفاء لبشت له الولاية، ولا يلزم سقوط ثوب أو العوص باسقاط
 مستحقه، لأن الولاية في الثواب والعوص الى غير المستحق، وهو الله تعالى.
 وشرطاً أن لا ينعلق حق لغيره مفصل - حترراً من سقوط دم
 مستحق على فبيع فحقه باسقاطه، لأن هذا الدم تابع لعمد، ولا يجوز
 رونه مع ثوب العمدة، فهو سقط باسقاط لعمدة العمدة، وهو حق بغير
 مفصل.

وراعياً لانفصال لأن لدم يسقط باسقاط عمدة لأنه تابع له، ولا
 يسقط عمدة باسقاط الدم لأنه أصل مسوع، كسقوط كل حي يتعلق بالذي
 من أجل وحيار وغيرهما عند سقوط شئ. ولا يسقط العقاب باسقاط الدم،
 لأن العقاب ليس يتابع للدم.

على أن دم بيس بحق خاص لى، لأساً متعتدون به، وفيه صلاح في
 الدين لى، فهو كونه حي عينا من هذا الوجه
 ولأنه أيضاً مما يردع المفعول به فكونه حي به، وه يخص كونه حقاً ب
 كائنين وما أشبه.

وإن شئت أن نفون في لاصل: العقاب حق لله تعالى، أسبه قصه
 واستيفؤه، يتعلق باستيفائه ضرر، فوجب (١) أن يسقط باسقاطه كالذين.
 [ولا يلزم على هذا لتحرير الثواب والعوص والمدح والشكر، لأنه لا ضرر
 يتعلق بسيماء شىء من دث] (٢) ولا يلزم أيضاً الدم، لأنه بيس مما يضرر

ستيفاءه، ولأن الله أيضاً خلق الله على ويعقوب به على من قدمه.
 وذا ثبت أن لعقاب بقدر العقاب، فقد اتضح أن يكون حسناً في
 كل موضع ينصب عنه وجوه الصبح. لأنه من جهة تنقص والاحسان، وفي
 حكم بقاء المدفع على مسن تنقص، فكذلك في ذلك من شرط بقاء
 وجوه القبح فكذلك هنا.

وعقوب به تعالى عن مدس في الآخرة تنقص من شرط صبر عظيم عنهم.
 ولا يوجد بعض منه من وجوه الصبح، فالحب تنقص عنه.
 ودعوى من يدعى أنه مقسدة في سرء الندوب. لأنه، لأن العقوبة
 تقع في الآخرة حيث لا تكسب ولا مقسدة منه.

التي لا أن يثبت: أن لا يثبت في عقوبة غراء ندوب في ادب
 ومقسدة. وهذا غير صحيح، لأن في مكسب من يكون مع دفع القطع في عقو
 واستدق قرب في فعل صبح، ولا حول محضه في ذلك.

وقوله: أن لا يثبت في العقوبة تنقص أن لا يكون الله تعالى قد ربح من
 مدس في ربحه غير صحيح، لأن نقول هم ومن ابن وجوب عنه ربح
 عنه به؟ قد ثبت لا دعوى. لأنه سرء به سرحر، ترندون عية
 مندور؟ فهذا لا يصح، لأن في مندور غريب [كنسره] (١) بهي ربح
 به وب رادو عنه تنقصه حكمة ومصلحة، فه في شيء علمون

لقطع على العقاب بهذه الصفة؟

وينزح على هذه الطريقة أن حبر به به - بعد إجراء عقاب وفعه
 الحسب أن كل حال ونقص ذلك وكسبة موصولة. لأن كبر ذلك ربح لا
 ولم ينقص له فالحب أن لا يكون بعد ربحه.

و دأبت في ذكره حور سفوف العقاب بالعصو، ولعمرو أن يقول الله تعالى: قد أسقطت عصوة ريد وسمحت بعبده. فيسقط بهذا القول العرب المسحوق ويقبح عبده مستملاً، ويخري محرق مدثر الحقوق من دين وعيره في أنه يسقط بالبراء الذي هو القول.

وعند محمد بن في بوعبد: أنه يسقط بهذا الوجه الذي ذكرناه ويسقط بوجه آخر، وهو أن لا يعملته تدعى [من] (١) عقاب وحين حار يحس فيها استيفاء العقاب. غير أنهم يقولون: إن هذا الوجه يقتضي إسقاط ما لم يفعل من العقاب في تلك الحار خاصة دون المستعمل.

وهذا الوجه غير صحيح، لأن سعدون عن استيفاء الحق - وإن كتب حار حالاً لاستيفائه - لا يدل على الاستيفاء. ألا ترى أن من لم يستوف الذين ماضي وقت حلوله لا يحكم عليه بأنه أسقطه، بل بقون آخره والحق ثابت، فألا كان العقاب بهذه الصفة.

فإذا قيل: أي وثدة في السحر والنوق وقت لاستيفاء؟

قلنا: لا يمتنع ارتفاع الدواعي إلى الاستيفاء والدواعي أن لا يسقط، وليس بعدهما إلا استأخر. وغير ممتنع أن [يتعلق] (٢) بالتأخير فائدة كما يمتنع بالاستيفاء. ومن هذا الذي يحكى عنه أن ترك المطالبة بالوجه في السحر الذي يحور أن يحاء به فيه ليس بأسقط لها ومساخرة بها.

فإن قيل: قد نُظلمت أن يقع لتحاتل بين ثواب الصدقات وسقط المعاصي، فثبتوا أن التوبة لا تؤثر في ذلك المستحق من عقاب.

قلنا: قد دلت به على أن لتحتل بشؤون هذا الموضع، لأن توبة عنه محال غير تسقط عقاب من هي توبته، ونجبت كما يحجب الثواب براءه لعدم

(١) بريدة من لاقعه السوي

(٢) بريدة من

بـفـصـ. غير أنهم يدعون أن التوبة لم تُسقط عقبت لعظم المستحق عيبه من الثواب، بل لوجه آخر، وهو أنها بدل المحمود في تلاي العصية. والدليل الذي قدمناه في أن شيء لا يُحبط غيره إلا بعد أن يكون بينه وبين نضاده تناقض. بطل مدعيتهم أيضاً في توبة، لأن التوبة دالم تؤثر في سقط العقاب بكثرة ثواب. يدعون أنه كالمأفى للعقاب (١) فمعلوم أنه لا تضاد ولا تناقض بينها نفسها وبين العمام، فكيف يبطل مالا ينافيه. ولعقد المستحق لا يكون إلا معدوماً، والموجود لا يبي المعدوم.

فان استدلو على أن التوبة تزيل العقاب على سبيل سحوب، بأنها يوم تكن كذلك لفتح تكليف لفاسق بعد فسقه، لأن التكليف إنما يحسن تعريضاً للثواب، وبفسق مع استحقاقه العقاب لا يجوز أن يستحق الثواب، فيجب أن يكون له طريق إلى اربة العقاب يستمتع بمعارض له من ثواب طاعته، وبسبب ذلك الطريق إلا توبة، فيجب أن تكون مسقطاً وحبوا للعقاب.

قيل: قد سئم هذا استدلال على دعوى تحاللون فيها، وهو أن لفاسق المستحق للعقاب لا يجوز أن يستحق الثواب طاعته حتى يجتمع له الاستحقاقان، وهو اختلاف، لا في ذلك؟ وعمداً أنه غير محتسب أن يجتمع له استحقاق الثواب والعقاب في صاحبه، وقد دسا على ذلك فيما تقدم.

ولو صبح لكم تأثير كل واحد من الثواب والعقاب في صاحبه، وأنها لا يجتمعان. ثبت ما تدهون اليه في لتوبة، وحقق واحد، فكيف تسون الشيء على نفسه؟

و بعد، ون سلم لكم هذا الموضع ونحاور عنه ونقول: إنه لا بد اد

كُلَّف العاصق المستحق للعقاب من أن يكون له طريق إلى الانتفاع بطاعاته،
 ومن يستمع لها إلا سراً أو عداً، وقد جعل به في ذلك طريق، وهو إعلام الله
 تعالى له أنه يتوصل عنه عند فعله توبة ناسية طالعاً عنه، فيستمع حسنة
 ثواب طاعته. ولا فرق في الحكم الذي ذكرناه - وهو أن يكون له طريق إلى
 إزاله عقاب - من أن يكون قول التوبة واحداً أو تفصيلاً، فمن أس وجوبه؟
 وعبر ممنع أن يفرد عن هذه الطريقة رتد عن ما ذكره: فالمعبر من أن
 يكون طريقه أن إزاله العقاب عن نفسه مع الفسق، هو أن يستكثر من
 الطاعات التي تزيد ثوابه عن عقاب مدغمه من الفسق، فيسقط العقاب
 ويستمتع بما يفعله من الصالحات.

ود قل: هذه الصالحات التي تعدل ثواب عقاب ذلك الفسق [هي] (١)
 من جملة تكبيله، ولا سبيل [له] (٢) إلى الاستماع بثواب مع عقاب ذلك
 الفسق.

قل: لا شيء من الصالحات التي متى فعلها مدس ثوابها عقاب ذلك
 الفسق، لا ويمكنه أن يستمع بثواب نفسه، لأن يكون قد فعله عليها طاعات
 يفر من ثوابها عن ذلك الفسق، وكذلك الفسق في كل طاعة بشرائها أن
 ثوابها عقاب ذلك الفسق فقد صدق في إمكانه بهذا تقدير رتبة العقاب من
 غير جهة التوبة.

ود قالوا: ما قيل من الصالحات توبته عقاب نفسه لا يمكنه لأن
 الانتفاع به، وإن كان يتمكن من ذلك، أن يقدم الصالحات الكثيرة قبل
 قلبه. وكذلك مدغمه مدحبه نفس أكثر عندكم من الطاعات
 لا يتمكن المكلف لأن من لا يدع ثوابه معه، لكنه كان يتمكن من ذلك

أن يقدم [سنة] (١). فقد بسور في هذا الوجه.

فإن استدلووا على وجوب قبول التوبة بوجوب قبول الاعتذار في شاهد، وأن المعتذر إليه د عيب في طه صدق المعتذر يصح منه يدم عيب لاساءة مركات يخص منه فليس هذا الاعتذار، وذاك كـ هذا الاعتذار هو سنة في المعنى، وأن يخص رسم الاعتذار كـ وقع من ساءه بعض في بعض وسمى توبه أو بمعنى (٢). صح فـ سـ سنة مريضة ليعتذر على سبيل الوجوب.

قد: ومن سـ كـ أن يعتذر به وـ عيب في طه صدقه يصح من المـء إليه دعه حتى سـ على ذلك وجوب قبول توبه. وقد يكسر على نص هذه الصيغة حيث دعهم يصح اليه يكسر الفهم من عيب لاساءة كثيرة، وقلت، بما علف في ذلك ولا سـ صحه، وإن ادعوا ضرورة في الموضع أنى حـ فـ، وضرورة (٣) لا يخص ويحب اشرك المـلاء فـ. وليس حـ فـ أن تدعو الضرورة فـ يحـ فـ، ادسه الضرورة في حسن الذم (٤) المعتذر، وإن خالفونا في ذلك.

ولس يسمع أيضاً أن يقول على هذه الصيغة: لو كان دم مـى لا اعتذار قد سقط ويبطل له حسن من يدم على هذا الاعتذار وود أنه م فعله أن يدمه على سـ الاساءة حتى يدم الاعتذار عـ، فـ حسن بلا شك من نصف أو يدم على عـدرة أن يدمه على الاساءة المتعددة، علم أن الدم سقط لا اعتذار، لأنه لو سقط ما عاد.

و بعد، فكيف يجوز أن يسقط شيء عند شيء، ولا وجه يقتضي سقوطه

(٢) كـ

(١) لو دعه

(٤) في م «في حسن دم».

(٣) لعل الصحيح «الضرورات».

هـ. وهبهم تعبتوا في سقوط ثواب دعتب وبعقب دثواب، لما طالبهم
 دسوحه المتعصي لذلك، بأن يمولوا: بأن الثواب يفاربه التعصيم، والعقب
 يفاربه الاستحقاق، والتعصيم والاستحقاق متضادان ولا يجمعان. وإذا كان
 قد ثبت بصلان ذلك من أين لهم مثل هذا التمسك في التوبة فلم يذهبوا في
 أنها تسقط العقاب بزيادة ثواب، وفي توفيق من توبة نفسها وما يجزى بحري
 التنافي وبين عقاب الذنوب؟

وإن استدلووا على أن التوبة تسقط بعض من جهة بوجوب، بأن توبة
 تحبس عقلاً، ولا وجه بوجوب في الفعل لا سقط بعض، لأنه لا يجوز أن
 يكون وجه وجوب متحقق ثواب، لأن يقع لا يدخل الفعل في وجوب.
 قد: ومن أين أن التوبة تحبس عقلاً، وما أنكرتم أن يكون وجه وجوب
 كونه لصف في رث يقبح وفعل الواجب، وأما عدم ذلك فالسمع كما علم في
 أمثله، وأما علم بالسمع أن الله تعالى يعصم عبده من الإلزام بعقد لأهـ قد
 صارت طريقاً إلى رسته، ولا فرق بين أن يروى العقاب عنه وجوباً أو
 تفصيلاً في أنها تجب بربوب العقاب بها عن مستحقه.

فإن قيل: إذا ذهبتم إلى أن توبة إمام بربوب لعقب عبده تفصيلاً،
 وإلزاماً إنما عدمتم ذلك بالسمع والاحتمال، فإن توبة التي تعمون (١) بالسمع أن
 الله تعالى يتمصل بسقاط ذنوب عبده.

فإن قيل: يجب أن تكون توبة التي يقطع على أن الله تعالى يسقط عنه
 العقاب، هي عدم على الفعل لفسح، وعزم على أن لا يعود الفعل إلى فعله
 في القبح.

وإن قيل ذلك لأن هذه التوبة هي التي تجمع بين خلاف سببه

على أن العقاب يسمط عندها، فأما إذا ورد لدم حرم على أن لا يعود إلى مثله في وجه الفصح أو في اعظمه وريادة العمد، فيين لامة خلاف في أن العمد يفظ هدها: منهم من يذهب إلى سقوطه (١) وهو أنوع على ومن وقفه، ومنهم من يذهب إلى أنه لا يسمط وهو نوهشم وأصح به.

وإنما ساء خلاف القوم في سقوط العمد عند هذه الموضع، لأنهم ذهبوا إلى أن النوبة بوجوب سقاط عمد به، فيجب أن يكون العرم متناولاً لوجهه مسحوق العمد من المصح المحرد أو وجه القبح. وإذا كما قد يتبادر أن النوبة لا تزيل العقاب وحيثاً وعلى سبيل المسو، وإنما يسمع عمن أن عمد يروى عندها، فيجب أن يفتضح على أن العقاب يروى في الموضع الذي حتمت لامة على رواه فيه، وهو لموضع الذي ذكرناه، ولا يتعداه إلى غيره مما لم يقطع على زوال العقاب فيه.

باب

الكلام في السواب

فصل

(في معنى قولنا رسول ونبي)

اعلم أن معنى وصف المرسل في أصل لغة ربه «رسول» أن مرسلاً أرسله، ومن جهة التعريف لآية من اشترط قبول المرسل، لأنهم لا يكادون يسمونه رسولاً بل يرسله المرسل من غير أن يعدموه رسولاً لذلك . وهذه اللفظة وإن كانت من جهة لغة لا يقصد أنه رسول الله تعالى، ومثلاً لها يستعار في اختصاص ربه تعالى. وهذا إذا أطلقوا «قال الرسول كذا» لم يفهم منه إلا رسول الله تعالى، وجرى مجرى إطلاق عاصم في اختصاصه بعاصم الله تعالى.

وأما وصفه بأنه «نبي» وإن كان مهوراً فهو من لسان ولا حذر، وإن كان مشدداً بغيره فهو من الرفعة وعلو الشبهة مأخوذ من السابوة . وليس يسمع وصف الرسول بأنه «نبي» بغير غيره، لأن معانهم معاً مطرد فيه. لكن مع القصد إلى التعظيم لآية من توثق به . وليس كل رفع القدر يوصف بأنه «نبي» بل يختص إطلاق هذه اللفظة في من ثبت ميراثه لأجل تكمله رداء برهنة وعمره على نظامها . والأولى أن يكون هذا اللفظ مختصاً بمن كان هذه صفته من البشر، بخلاف مقارنه قوم من أن الملائكة يوصف به .

و تلاق لفظ «حي» بأخمر وعمره يخص من ضمن رسالة الله تعالى
دوب غيره كما قل في إطلاق عطية «رسول».

فصل

(في بيان وجه حسن بعة الأنبياء صلوات الله عليهم)

علم به (١) غير متسع أن بعته الله تعالى أن في فعله مكثف ما دافعه
احترار عبده فعل سواحد بعته أو الامتناع من التصريح بعثته، وفيها ما
ادفعه أحذر فعل الصبح أو لإحلال سوجب، ودفعه الله تعالى ذلك
فلا بد من إعلام مكثف به فعله ما يدعو إلى فعل سوجب ويعتد به بدووه
في فعل الصبح، لأن إعلامه بذلك من جهة راحة عبته في بكثفه، ود كان
حسبه ما يدعو من فعله أو بصرف لا مسس به به يستدل أن فعله، ولم يحسن
أن يفعل لله تعالى به بعته الضرورى به، فتجب بعته من بعته بذلك.

وهذا الوجه خاصة هو الذي نقول فيه: إن البعة إذا حسنت له وجبت،
وان أحوط أدل لا فصل (٢) من حسن

و الذي يدل على أن البعة أحوط هذه لأفعل في كونه نطف لا يعلم
ضرورة، ما دللنا به على أن المعرفة به تعالى لا تكون ضرورة وان وقوعها من
كسبه ادخل في كونه [بعضاً] (٣).

و أيضاً فلا يصح أن بعته أحوط هذه لأفعل في كونه الطاف إلا مع
عدم بدائه تعالى، فهو كغيره عنه، ولا يصح في الفرع أن يكون العلم به
ضرورياً والعلم بالأصل مكتسباً.

و غير متسع أن بعث الله تعالى رسوله لكسبه ما في العقول وان لم يكن

معه شرع، وإلى ذلك ذهب أبو علي.

و ليس يُقصد هــ الوحه مـ لا يرالون يقولونه من أن ذلك عبثٌ، لأن ما في
بعفون يعني عنه، وقولهم إن ذلك يقتضي أن لا يجب النظر في معحر هذا
الشيء، ولا يحسن طهار معحر لا يجب النظر فيه.

و ذلك أنه غير ممكن أن يعلم الله (١) بعد أن أدا دعاً إلى ما في العقول
على سبيل التأكيد أطاع عند دعائه من كان لا بطبع، فمخرج من أن يكون
عبثاً إلى أن تصير واحداً. وثي فرق في وجوب العبث بين أن تأتي أسي بترع
هو لصف، أو يكون دعاؤه في ما في العقل نفسه هو بصف، ولو لم يكن في
دعائه لصف لم يكن عبثاً إذا كان على سبيل التأكيد، ويجري مجرى ترادف
الادلة.

وما وجوب النظر في المعحر فحاصل على ما قبلنا إذا كان دعاؤه لصفاً إلى
ما في العقل، ولو لم يكن كذلك لم يجب ما قامه، وبه غير مسلم أنه أن المعحر
لا يحسن طهاره إلا مع وجوب النظر فيه. وذلك منقسم، لأنه إذا دع
بكلف إلى أمر واجب لا يقوم فيه غيره مقامه كان النظر في معحره واجباً،
وإن لم يكن الأمر على ذلك حسن النظر في ذلك المعحر وإن لم يجب.

وقولهم هــ الوحه يؤدى إلى حوار اصهر المعحراب على أيدي اصـ الحين
ومن ليس سي. فلما: ذلك عندنا (٢) حذر، وسيأتي الكلام فيه.

و غير ممكن أن يعبث الله تعالى شيئاً بلا شرع، ويكون العلم بأنه نبي نفسه
لطفاً ومصلحةً سـ. وحائز أيضاً أن يعبث الله تعالى من يجبرنا بانقطع على
عقاب بعبثه، فإن العقول تحوز ذلك بالعصا، فإذا ورد نبي بأنه يستوفى فقد
استفدنا منه ما كنا لا نعلمه بعقولنا.

(١) في هـ «أن لم يعلم الله»

(٢) في النص «عندنا»

ورأيت حمده من عضلي شيوخ أصحاب أبي هاشم يميزون ذلك .
وليس ممتنع أيضاً أن يحسن البعثة وإن لم تحب ذلك بعث الرسول لتعريف
بين السموم والاعدية ولتوقعنا على للعاب التي يتحاطب بها، لأن الإعلام
بالفرق بين البس وسعداء - ون - يمكن واحداً على ما ذكر في الكتب، وأن
العلم به يمكن بالتحارب والعداء - فقد يحسن للإعلام ويكون ذلك وجهاً
حسن بعثة وإن لم تكن واحدة. وكذلك القول في البعثات أنها وإن حار
تكون المواصلة ويستعني به عن توقيف. فليس ممتنع أن يقوم التوقيف
مقام مواصلة.

وعلى مذهب أبي هاشم في قطعه على أن أصول البعثات لا تكون توقيف
وأن تكون مواصلة. يستمر هذا الوجه، وأن نقول ما تقدمت مواصلة على
بعض البعثات فحاشا فيما يأتي بعدها من البعثات المختلفة أن تكون توقيف وحاشا
أن تكون مواصلة، فلا ممتنع أن يأتي النبي بالتوقيف على ذلك .

وليس يجوز أن يكون وجه حسن بعثة النبي - في المعرفة بسوته من
الثواب على سبيل التعريف للمنع، وذلك أن المنع لا يجوز أن يحجب إلا لوجه
وحوب معقول، وما من سواحب في نفسه ولا له وجه وحوب معقول لا
يُستحق عليه ثواب.

وليس لأحد أن يجعل وجه حسن البعثة: أن لرسالة مستحقة بعمل
لرسول تقدمها. وذلك أن هذا الوجه بوضوح لم يؤثر فيما قصدته من الرد على
مسكري بعثة الرسل من لراهم. وليس مع ذلك بصحيح، لأن الثواب على
لأعمال الشاقة لا يكون إلا لمعاً (١) محصاً، وتكشف الرسالة إلام لمافيه
مشقة وكلفة، فصفتة مافيه لصفة الثواب.

على أن يكون ذلك تكليف الرسالة مستحق يقتضي وجوب بعثة لرسول، وإن لم يكن في إرساله فائدة لأحد من تحمل شرع، ولا غير ذلك من الوجوه المتقدمة. لأنه غير ممتنع أن يخبر المعنوم من ذلك، ويسحق بعض المكلفين بأعماله الربانية، فيجب رساله على كل حال حرمة على عبده.

ومن شبهة السراومة قوهم: لا تخلو رسول من أن يأتي بما هو موفق ما في عقول، أو عما هو مخالف له. فإن كان لاوب والعقل معبر عنه، وإن كان الثاني فما يخالف العقل قبيح.

و وجوب عن ذلك: أن شرع الله يرد بتفصيل ما في العقل حيثه، فهو موفق في المعنى وغير مخالف له، لأن العمل دون على طريق الجملة على أن مدعاً إلى الصبح فهو قبيح ومصرف عنه فهو واجب، وإذا ورد (١) السمع في فعل بعنه بأنه داع إلى الصبح عنما لا عقل فيه، وكذلك إذا ورد السمع بأنه صارف عن قبح عنما وجوبه. فلو انكشف له لا عقل وبغير سمع ما كشفه له لا سمع عنما بالعقل، ومن عنده لا سمع عند السمع فلا مخالفة بين العقل والسمع، وقد يكون مخالفاً لبعض سمع حكماً دون في العقل وأثبت حكماً مستقياً فيه، وليس الأمر على ذلك.

وليس كشف السمع عن تفصيل هذه الأمور إلا كشف أعادب وتحدرب والآخر عنها. ألا ترى أن بعض لما دون على وجوب تحت لمصار على الجملة ودون على قبح انضمام من طريق الجملة، ورجع في حصول ضرر في بعض الأفعال أو عادة أو تجربة أو خبر لم يكن بذلك مخالفين ما في العقل، وكذلك إذا رجع في كون الضرر طمناً إلى طريقة من الاعتدال ليست بخرد العقل لم يكن ذلك مخالفاً للعقل.

ومن شبههم قولهم: إن للصلاة والصوم والصدقة ما سب قسح في بعض، وما هو قسح فيه لا يتغير حبه كقصم والكذب

و الخوب عن ذلك، أن قذائح العمل على صريص: فصرص لا يتغير قسحه كالكدب وطمه، لأن وجهه جمع هو كونه كذباً وطمه، والصرص لا حر محور أن يتغير، فمخرج من حسن إلى قسح، كصمر (١) من (٢) متى عرى عن استحفاق وجمع ووقع صرر كاذباً قسحاً، ومنى حصل فيه بعض هذه الأمور كاذباً حساً، فمخرج عرى طمه في أنه فيج على كل حال.

الصلاة والصوم والصدقة لا يفسد في بعض إذا حلا من مسفعة وعرض، فإذا عرض في ذلك جمع وعرض صحيح كاذباً حساً، فسمع به ورد في هذه الأفعال كمنافع ومصلح، وبوعده ولعل أن لا فيه مضع لعلمنا به حسها.

ومن شبههم قولهم: كيف يكون الصلاة مثلاً لطف في رذائده ولا تدسب سبها.

والخوب عن ذلك: أن اللطف في شيء ليس بوحب أن يكون منه و به ماسة ومعدة طهرايا لما كان لاند من حيث كان دسداً له ليه و عثاً عنه من ماسة، وليس حب أن يعلم وجهه كونه شيء داعياً على سبب التفضل، ولا أن يعلم أيضاً أن شيء يدعو من الوجدان تفصيلاً، بل يكي أن يعلم أنه تعالى لم يوجب هذا الفعل شرعياً، لا به وجهه وحب، إفا صرف عن فيج أو دعاء إلى واحد، وتفصيل ذلك غير واجب عليه.

(١) لعل الصحيح «كالصرب».

(٢) في النسخة «التي».

فصل

(في بيان وجه دلالة المعجرات على السواب)

اعلم أن قصة «معجر» تسمى في أصل اللغة عَمَسَ جعل غيره عَجْرًا،
والقديم بعدل هو مختص بمعدرة على لا عجر ولا قدر، فامرعى هذه اللمطة
في العرف دون أصل اللغة.

و معنى قوله «معجر» في السور مدد على صدق من ظهر عبه
واحتص به، وإنما يدل على ذلك بشرط: الأول أن يكون من عبه تعالى،
والثاني أن ينقص به مدة مختصه من صهر المعجرفه، والثالث أن يخص
بالمذعي على طريقة التصديق لدعواه.

و إنما هنا «أن يكون من عبه تعالى» وم نفس «أو ما يجزى محرم فعنه»
على ما عصى في الكتاب، لأن المذعي له مدعي على الله تعالى بصدقه بما
يفعه، فيجب أن يكون من عبه تعالى بقاء مقام التصديق من صلب منه التصديق،
ولم يكن دلائله، وفعل المذعي كمن غيره من العباد في أنه لا يدل على
التصديق، وإنما يدل على فعل من دعى عبه التصديق.

وقول من يقول: إن القرآن لو كان من فعل النبي صلى الله عليه وآله
لدر على صدقه كما يدل وهو من عبه تعالى، ونقص حيل وطهر السحر
يدل على السوء وإن كان من فعل مدعي السوء ليس شئ، لأن القرآن لو
كان من عبه صلى الله عليه وآله وجرى عادة لكان المعجر في الحقيقة الواقع
موقع التصديق هو اختصاصه تعالى بالعلوم التي تمكن من مرآة وقعها
فيه صلى الله عليه وآله، وفي نفس الخيال وطهر السحر المعجر على الحقيقة هو
الإقذار بغير الكثرة بخارفة معادة على تلك الأفعال دون الأفعال أنفسها.
وأما بطريق أي العلم بأنه من عبه تعالى، فهو أن يكون من حسن

لا يقدر عليه العباد كالحجة والخمس، أو يقع على وجه مخصوص لا يقدر على
يقاعه عليه العباد، كقتل الحبل وفق البحر، والكلام الخارق للعادة
بمصاصته.

وأما اشتراط أن يكون خارقاً للعادة فهو لأنه د لم يكن كذلك م يعلم
أنه مفعول لتصديق المدعي، وحقاً أن يكون فعل محترى بعادة. ألا ترى أن
المدعي لسوء لوجه دلالة صدقه طلوع الشمس من مشرقها وطلعت منه، م
يكن ذلك دلالة على صدقه، ولو حصل دلالة صدقه طلوعها من المغرب
وطلعت كذلك لدلت من هذا الوجه، ولا فرق بينها إلا ما ذكره.

وأما الطريق من معرفة كونه خارقاً للعادة، فهو أن العباد معلومة
مستقرة من عقلاء، وطريق علمها المشاهدة أو لآخر، وقد علم العقلاء أن
العادة ما حوت طلوع [الشمس] (١) من المغرب، ولا يحق ولد من غير ذكر
واشي، فإذا تنقص ذلك وتغير فهو حرق عادة.

ولأنه من أن تكون عادة مستمرة جارية، فحدث ما يبطلها. وهذا لا
يجعل ابتداء العادات وفتحها من باب حرق عادة.

والعادات قد تكون عامة وقد تكون خاصة، وقد تكون عادة بعض أهل
بلاد جارية مما هو بقص بعادة غيرهم، فلهذا قيل: إن المعتز هو تنقص عادة
من تلك لعادة عادة به.

وأما لوجه في كون المعجز متعذر الخس أو الصفة المخصوصة على العباد،
فهو لأن متى لم يعلم كذلك لم شق أنه من فعله تعالى، وحق أن يكون من
فعل غيره، وقد بينا أن المعجز لانه من أن يكون فعله تعالى.

وإنما سؤياً في معجز ودلالته على الصديق من أن يتعذر حسنه على عباد

وإن أن يتعذر صعبته، بخلاف ما ذهب إليه قوم من المُطَّلِيعِ من أن معجز
لأن يكون إلا متعذرًا أحسن عينا، من قبل أن الذي بعدد الحسن عليه بما دل
من حيث استقاص العادة به، لا من حيث كان حسبه محتصاً به تعالى،
فيجب فيما كان مقدوراً لما ادّ وقع على وجهه - رِق سعادة أن يدل، لمشاركته
الاول في وجه الدلالة.

و أما وجه اشتراط اختصاص المعجز للمدعي، فهو لأنما يدعى بعدم تعلقه
بدعواه، وأنه تصديق هاء، وإلا حوِّرا مع عدم المطابقة والاختصاص أن لا
يكون تصديقاً هذه لدعوى.

و الطريق إلى العلم باختصاصه به أن عدم مقدمته لدعواه. فإذا قل:
اللَّهَ: أن كنت صادقاً في دعوى رسالتك فصديقي بأن تطمع شمس من
معرفها، فطعب كدبت. وهذا مدية المصافقة للمدعى، فحري محمدي أن يصدقه
بكلام يتضمن التصديق بعدم أن كلامه تعالى - حصة.

و الذي بين ذلك أنه لا فرق فسمي دسني أنه رسولٌ غيره ماء، من أن
نعلم أنه صدقه (١) بأن يقول له صدقت مصرحاً، وإن أن يقول مدعي إن
دلالة صدقي عليه أنه يفعل كذا وكذا، ويشير في فعل ما حرت عدة مدعى
عنه أن يفعله، فيقع منه على حسب ما التمس المدعي.

وليس يفرق بين الأمرين: أن تصديق بالقول في تقديم المواضعة عنه
وأنه صريح بتصديق، ولا مواضعة في هذا الفعل لنفسه بدي ليس بكلام.
ودلت لأن بكلام وإن كانت المواضعة مسددة عنه، فهذه هي الموضع الذي
ذكرناه ما يجري محمدي المواضعة، وهو صلب شيء مخصوص وفعده على الوجه
المطلوب، وهذا يجري محمدي المواضعة المتقدمة في أنه دال على صدق المدعي،

لأنه لا فرق على ما بين من تصديق حديثاً لغيره بالقول بموضوع التصديق، وبين أن يلتمس منه فعلاً مخصوصاً متوقعه على حد ذاته اتسمه
وليس لأحد أن يقرى من موضوعين بأن أحدهما يعلم قصده بعبء الوقع
عقب الدعوى أن التصديق ضرورة، وليس كذلك بعبء تعني. وحدث أنه
قد يجوز أن لا يعلم قصد أحد ضرورة أن تصديق، ويقع مبطون الدعوى
من تصديق بكلام أو فعل مخصوص على ما اتسم منه، فبعبء أنه مصدق
والأ كان فعله قبيحاً.

وليس لأحد أن يقول: حوزو أن يكون أنه تعني بما فعل الأمر خارج
بعادة عند دعوى مدعى، لا تصدقه بل لمصلحة أو لوجه غير التصديق.
فبعبء ما تجوز ذلك في الشك [لا] كحوزو أن تصدق تعالى مدعي
لرسالة عليه بالكلام الموضوع لتصديق، ويعلم أنه كلامه تعالى، ثم لا يريد
التصديق به بل لمصلحة أخرى، وهذا يفتح من حديثاً أن يقول بغيره وقد
ادعى رسالته صدقته، أو يفعل ما اتسم أن يصدقه به ويريد بذلك وجهاً
آخر. ولو كان إنما أردت بعبء «صدقته» عقب دعواه تصديق الله تعالى أو
تصديق صادق غير هذا مدعى، لم يفتح ذلك من أن يكون قد فعل قبيحاً
يستحق به الذم.

و علم أنه ليس بواجب في مدعى النبوة أن يعي ما ينتميه من دلالة
صدقته، بل يجوز أن يلتمس دلالة على صدقه على حمله، فإذا فعل عقب
ذلك ما يكون حرقاً بعدة دلت على صدقه كدلالة المعين

و سوجه جامع بين الأمرين: أن كل واحد منهما لا يحسن أن يفعل
عقب هذه الدعوى لا على سبيل لطيفة لها، وليس يجب في مدعى نبوة أن
يكون ضالاً بالقول الصريح دلالة التصديق له، بل نفس ادعائه لرسالة
ودعائه خلق لي تصديقه في صممه، ومفهوم منه على مجرى العادة طلب

ما يكون دلالة صدقه، فان عتب ما يطله فذلك له، وان ادعى ولم يطلب صريحاً شيئاً فهو بالادعاء طست في المعنى باين يديه (١) ويدل على صدقه.

فصل

(في حوار ظهور المعجرات على أيدي عمر الانبياء صلوات الله عليهم)

اندي يذهب به أصحابه أن المعجرات عور ظهوره على أيدي لائحة عليه السلام، ويحب ذلك في بعض الاحوال، وخور ظهوره على أيدي صالحين وأفضل المؤمنين.

وذهب كل من خالف من فرق الامه - سوى أصحاب الحديث - إلى أن معجرات لا عور ظهوره، لا على [أيدي] (٢) الانبياء خاصة، وادي يدل على صحة ما ذهب له أن المعجرات تدل على صدق دعوى الله بها، وان ادعى مدعي بسوء المعجرات على بسوءه، وان ادعى انه مقلد فكذلك، وان ادعى صلاحاً وقصلاً في يدل على صدقه في ذلك، فلا بد من دعوى صريحة أو مستعادة في الجملة.

وأيضاً فان ظهور المعجرات على يد الامم أو صالح ليس وجه قبح، ولا مما يجهل أن بشارته وجه فصح فعليه وان قد دلت أنه ليس بكذب ولا ظن، ولا محتقن شيء من وجوه صحيح المقتولة. ومن ادعى أنه مفسدة، أو يقتل به وجه فصح، فعليه الدلالة ومستكنه على مسدوده من اسفاره، اذا اعرضاً ويستندون به.

ود صحت هذه حملة ولم تمتع أن يعرض في اظهار المعجرات على غير محي صلي الله عليه وآله مصححة أو فائدة فحس لا صهر، ولا يجب قصع على

الفتح.

وقد استدرك بوهاشم على أن المعجزات لا تظهر على غير الأنبياء عليهم السلام بأن المعجزات تدل على النبوة على وجه الأدلة والتخصيص بخلاف وجه الذي يدل عليه سائر الأدلة، وقد على أن المعجزات تدل على هذا الوجه الذي ذكره لوجوب ظهور المعجزات على يد النبي صلى الله عليه وآله. وليس بوجه في الأدلة السابقة من ذلك، لأنه لا يمتنع أن يكون بعض المحدثين قدراً، ولم يتم ذلك على ما يهده بضعة نعم يهده خمسة أن وجه دلالة المعجزات يخالف باقي الأدلة.

و استدرك أيضاً على أنها تدل من طريق الإبانة بأن المعجزات إذا كثرت خرجت من أن تكون دالة على النبوة، فهي الأدلة مع لكثرة لا تخرج من وجه دلالتها، ألا ترى أن ما دل على أن المعجزات قد لا يخرج من أن يكون دليلاً على ذلك بالكثرة.

والجواب عما ذكره أولاً أن يقال له إنه وجه ظهور المعجزات على يد الأنبياء صواب لله عليهم لأهم محملون من مصالح ما لا بد من أن ينفذ عنه، فثبت ظهور هذا الوجه، وبافي مدلول الأدلة ليس بواجب لعدم به وبوفوف عنه، فثبت الدلالة فيه فثبت الوجه افتقر الأمران لا ما ذكره أبوهاشم من الإبانة.

على أن في بعض مدلولات الأدلة ما يجب ثبوت الدلالة عليه وإن لا يعزى من دلالة. ألا ترى أن يقول: إنه لو كان لمحوه حال هو عليها سوى أحواله لمعقولة بوجه أن يكون على ذلك دليل ولو بوجه عيب صلاة سادسة وصوم شهر ثانٍ (١) لوجب أن يدل على ذلك دليل، ولم يدل معارقة ما ذكرناه

لناثر الأدلة ومساواته، لدلالة المعجر على أنه يدل من طريق الإبانة.
 فأما الكلام على ما ذكره ثاب^١ فهو: أن كثرة المعجزات يجرحها عن
 انتقاض عادة بها وتلحقها بالاعتاد، فيجرح عن وجه الدلالة على النبوة، لأن
 بشرط في دلالتها أن تكون حارقة معدة، وليس كذلك باقي الأدلة، لأن
 كثرتها وتوابعها وترادفها لا يفسد وجه دلالتها. ألا ترى إلى أن مدد على كون
 أعداد ما قادراً لا بتغير دلالاته بالكثرة وتوالي، لأنها لا تغير وجه الدلالة.
 وبعد، في لادله ما يدل قدر مذهب على مدلوله ولا يدل أهل منه عليه. ألا
 ترى أن (١) مدد على أن كون المدد علماً من الأفعال المحكمة لا يساوي
 كثرته لغيره، وكذلك ما يكون معجزاً أو حارقاً لمعددة من الأفعال لا يساوي
 قليله كثيره.

وليس يجب إذاً مساو ذلك ما يدل عليه وكثرته من الأدلة على كون
 القادر قادراً وحسب حياً، أن يحصل في وجه الدلالة ويكون أحدهما دلاً من
 طريق لادته (٢) وكذلك ما يتبع به أنوهاشم.

ويمكن أن يقال لأبي هاشم إذا سئما نزعاً أن المعجزات تدل من
 طريق الإبانة أن المعجزات تدل على ائمة صادق في دعواه من مدع غير
 صادق، وإن كان مدعاً لسوء وضيق بالمعجزات عنماه بشاً، وإن ادعى لإمامة
 وضيق بالمعجزات عنماه ماماً، وإن ادعى الصلاح وضيق بالمعجزات عنماه
 صالحاً. فلا يلزم على هذا أن يظهر عن كل صالح وإن لم يدع الصلاح، لأنه
 مما أن الصادق للمدعي من مدع غير صادق، فلا يلزم في الصلاح عن كل
 من لم يظهر عليه إذا لم يتعه.

فإن قل: فليزم على هذا وجوب ظهوره على لائمة كنهم، لدعوى الجميع

(١) في م «ق» «ث»

(٢) أنصف في «هـ» «أن المعجزات» وهو خطأ.

وشرها شور من دعوته من سطر في معجزة وآية الله وحب بحرف
من خوف معرفة مصحح أي نعمته من جهته، ود خوف ظهوره على من لا
مصلحة له معه بخل خوف وإسراع وحب احترا.

وهذا من سبي، يعتمد منه، لأن خوف من مدرك هو جهة وحب
النظر في المعجزات ومع تجويز كون من صهر منه أو صدح لا يرتفع حد
خوف، لأن تجويز معه لا يكون له، حملاً لمصاحبه، ومن تجويز
كونه صدح و منه إلا كسجوير كونه كدر معجزة، ود كذا تجويز كونه
لا يمنع من وحب التصرف في صهر، فكذلك لا يمنع من وحب حد استمر
تجويز كونه صالحاً أو اماماً.

وبعد، فإن مدعى إمام لا يدعى سوة مصرح به، فهو لا خوف يكون
مصادف ليس سبي، بل لا بد من أن يكون صدق فيكون له، أو يكون
كذلك فسر سطر في يظهر على كل حال، لأن خوف من سبي، وإن كان
المدعى يدعى كونه صدح، ولا لصف في المعرفة بصلاحه ولا منفعة في
بدن، فهو إما أن يكون كذا أو صدح صدح، ولا يمكن أن يكون مع
صدقه سبي، فلا خوف هاهنا من ترك سطر في معجزة، وإن تجويز من سطر
فيه وتركه.

وأما مدعى الإمامة فد (١) في العلم بدميته مصحح ديسنة، وره كذا
قول الإمام حجة في بعض الشرائع على وجه لا يعتمد ذلك شرع، لا من
جهته، على ما يستلزم في كذا الإمامة عيشته به وعونه، وذا دعى الإمامة
والد من السطر في معجزة، لأن خوف من موت يدفع بدسه ذات، فيحب
استمر في يظهره كذا عيش ذلك في حتى صبي به عنه وآله.

ون قيل. حقروا ظهور المعجزة على يد الكافر ذا صدق في بعض إخباره
ودعى صدقه فيه وصحب دلالة [على صدقه] (١).

قضا: لا يجوز ذلك. لأن المعجزة دلالة على صدق الدعوى بنى بطونها،
فلأنه من اقتضائه تعظيم من يظهر على يده ومن أحله وعنى منزلته في الدين
وبرفته، وإذا كان كافر لاحظ له في دين ولا ثواب لم يجوز أن يظهر على
يده ما يدل على أنه على صفة وليس عليها.

وال قول: حقروا أن يظهر على يد الفاسق، ون انفسق على مذهبهم
معشر المرحلة ون سحق الاستهداف بصفه ونه بسحق التعظيم والاحلال
بإيمانه وطاعته.

قضا: من منع على لأصول الصحة أن خبر ذلك دالم يعرض فيه
وجه من وجه الصبح من استبعاد (٢) وعرضه، ومن يجب أن حوز ذلك أن
يلزم ظهوره على يد المهكين في المعصية ممن على فعل القبح وسد يا
وان كان معهم محض الاعمال، وذلك لأن قدسيا أن المعجزة تدب مع
لصدق في الدعوى على عتو مسرة صاحبها في الدين، وتقدم قدمه فيه عدااته
تعالى، ومن ذكره حاله من أهل النجاة والحيث لا مسرة له في الدين
عالية ولا رتبة رفعة، فكيف يظهر على يده ما يقتضى ذلك. ولعرق بين ما
أخبره ومتنعاه منه وأصح لا يشكر على مصف.

فصل

(في أن الأنبياء عليهم السلام لا يجوز شيء من المعاصي قبل النبوة ولا بعدها)
عددا أنه لا يجوز على الأنبياء عليهم السلام من فيح في حال النبوة ولا

في تقديمها، ولا يجوز عليهم كبر الذنوب ولا صغرها
وولت استعزلة ومن وافقها من الزيدية وعسرههم. ان الكثرة لا يجوز
عليهم قبل النوبة ولا بعدها، وجوزوا الصغائر في الخالين بعد ألا تكون مستخفة
من ذلة.

و أحرار الحنوية وأصحاب الحديث عليهم كثر سوى الكذب في حال
النوبة، وجوزوا الجميع قبل النوبة.

وقد أشعب الكلام في هذا باب في كتاب الموسوم بتريه الانبياء
ولانهم عليه السلام. غير أن لا يحسب هذا كتاب من حلة فيه معة.
و اندي يد على أن الكذب لا يجوز عليهم في يؤذونه عن الله تعالى هو
العلم المعجز، لأنه ادعى الرسالة، وأنه صادق فيما يؤذيه، فصدق على هذه
بـسوى المعجز. أمس هذا تصديق كونه كذا فيما يؤذيه، لأن تصديق
الكذاب لا يجوز عنه تعالى.

فإن الكذب فيما لا يؤذونه وفي الذنوب فإندي يؤمن من وقوعها أن تجوز
عليهم صارف عن قول أفواهم ومقرعهم.

ولا يجوز أن يبعث من يوجب علينا اتعاه و تصديقه و هو على صفة تفر
عهم، وقد حسب الانبياء عليهم السلام القضاة والمعلمة، [و] حقيق (١)
شسعة، وكشراً من الامراض مع حسن دت لأحسن التفر، فأولى أن يحسوا
لذلك.

فان قيل. كيف يحكون بأن تجوز الكذب لمصر ومن ساس من أحر
ذلك على الانبياء مع قبوله منهم

قلنا: بس المراد بقوسا «انه مقّر» أن الفعل يدي مقّرعه لا يجوز أن

يقع معه (١)، إما يريد أنه أقرب أن لا يقع، وليس كل صارف عن الشيء
يقطع على أن ذلك شيء لانه أن يرفع عنده، كما ليس كل دع يجب أن
تقع عنده ما هو داعٍ له. لا يرى أن قطوب (٢) يدعي بئس إلى طعامه
وتصخره وتزيمه صارف عن حصول طعامه ومقر عنه، وإن حار أن يقع معه،
وطلاقة وجهه وتنسبه دعاً إلى الحصول، وإن حار أن لا يقع عنده.

وقد يقع في بعض الاحوال انقبوس من السخيف ليهلك في نقائح وإن
كان ذلك في نفسه مقراً، ويرفع القوب من بساط المساك وإن كان
ذلك دعاً.

ودليل بي الكثرة قبل السوء في اعتماداً من اشتبه بعينه، لأن من
المعلوم ضرورة أن القوس في من لم يركب خطئ الكثرة وإن كان منها
سكن وأقرب إلى قوب فهو منسفع من ذلك
و يعول ما ذكره على العدة ولا حرج.

ودليل بي اصغائر عنه في حجة السوء وقبده هو نص مستند، لأن
القوس إلى من يبعده من فسح سكن وعيون منه أقرب من وقع القائح
وباشر الموحش، وإن وقعت مُحطبة اعتد على ما ذهب اليه محققو، لأن
دهاب عقاب بكثرة ثوب فاعبه لا يخرجه من كونه قد نزع ودور، مما لو
انفرد لاستحق الذم والعقاب.

ولا عذر عند وعندهم في رب السخيف مسحق الذم وعقاب، لأن
الكثائر المتقدمة للسوء بعد وقوع التوبة منها لا تستحق به ذم ولا عقاب، ومع
هذا فقد سمع من لطيفة صغير، ولأن القوس مع هذه سكن وأقرب إلى
لفول. وكذلك اصغائر لا يخرجهما بكونه مقرة له لادم عيبه ولا عقاب اد

كانت في نفسه فاشع، ومما وافق الاستحقاق (١) به عدم الاعتقاد
 وقت قومه به لاحظ لضعفه، لا ينقص اثوابه، ونقص ثوابه
 مصر، لأنه لو لم يكن أحسن لآساء مساو، وقد علم أحلامهم .
 وحدث أن ضعفه وان كانت عندهم ينقص اثوابه فهي مدح، ولو
 فحدث الاستحقاق به عدم الاعتقاد، وليس كذلك لاجل عدم
 على أنه يمكن التعرف من الاحلال من قبل وبين ضعفه، ونقص
 ثوابه (٢) بأن الحسن ينقص معه ثوابه، يتقدر استحقاقه، وإنما في
 استحقاقه والضعفه تؤثر في ثوابه استحقاقه وسحق به ثم رتب وبين
 ووفق كثير من قوت عدم الحصول ولم يستقر، وبين قوت الحاصل
 المستقر، لا ترى أن من ولي ولاية حلية في دس أو دس واستقرت به بفرعه
 عزله عنها، ولا بحري ذلك بحري من له يؤل ذلك لولاية فقط .
 ون قيل: فأتى شيء عمن أن النبي صلى الله عليه وآله لا يجوز عنه
 كتمان ما بعث لأدائه؟

قلت: لأن ذلك مؤد أن ينقص عرض مرسله، لأن العرض في رساله (٣)
 وصول ما حمله وكلفه أداءه إلى من هو مصلحة به حتى يكون مراداً لهم،
 وإذا علم أنه لا يؤدي انتقص العرض، ولم يكن مراداً لبعثه المكلف في معرفة
 مصالحهم.

و ليس بحري تكليف الرسالة بحري تكليف غيره، لأن العرض في . في
 التكليف تعريض مكلف لثواب وتمكيه من مستحقه، وذلك حاصل
 أطاع أو عصي، والعرض في تكليف الرسالة ما يرجع إلى مرسله من
 علم إلى مصالحهم، فاد أرسل من يعلم أنه لا يؤدي انتقص العرض ونفع

ازالة لعنة.

وقد تكلم على لايت التي يتعلق به منصوب في حور المعصي من
الأنبياء صوب الله عليهم وآله الصحيح في تأويلها في كتاب مفرد بشره
الإنس، والأئمة، وما هو ههنا عرض غير مقصود لا يكون أسيد الكلام عنه
كسيفاته حيث هو الأصل مقصود.

فصل

(الكلام في الأحبار)

بما قدم الكلام في الأحبار على الدلالة على نبوة سيدنا صلى الله عليه
 وآله، لأن دلالة عبارة عن أن على نبوة مسية بعد على العلم بالأحبار، لا
 نعم وجود حرات وظهوره من جهة سبي صلي الله عليه وآله وتعدى العرب
 به، وبه لم يعارض على وجه ينقص الدقة بالأحبار، وبما هو مبني عليها، فلا بد
 من كلام في الأحبار وأقسامها، وكيف تكون طريقاً إلى عدم لأبها كالأصل
 في بحث اليمين.

وقد كان حوران يذكر كلام في الأحبار عند كلامنا في لامعة لتعني
 صوبي من كلام في الإمامة وبين الأحبار، لأن تعني بخصوص على الإمامة
 بالأحبار يعرفه من ثم تشهد بذلك الخصوص، ولأن الأحوال أحدثه والأمور
 خاتمة المتعلقة بالإمامة لا يعلم إلا بالأحبار، لكن قد قدم الكلام في نبوة
 على الإمامة والأحبار أصل فيها وحب أن يقدمه ههنا ونحل عنه هناك
 إذا صرنا إلى الكلام في الإمامة دون الله تعالى.

وهذا لما كان كلام في نبوة سيدنا صلى الله عليه وآله له معنى مسح
 الشرائع وحواره، لأن سريته «ص» باسمحة لمشرع متقدمة، وحب أن نهدم
 الكلام في المسح وأحكامه عليه، ونحن نعو الكلام في الأحبار والله تعالى

المعين والموفق بصواب.

فصل

(في الكلام في حذ الخبر وشيء من أحكامه)

يجب أن يحذر الخبر بأنه ما صح فيه الصدق أو الكذب، ولا يحذر ما يصح في الكذب من أنه ما صح فيه الصدق والكذب، لأن ذلك يستقص بالأخبار التي لا تكون إلا صدقاً، كالإخبار عن الله وصفاته التي هو عليها، كقولنا إنه قديم وعدم لنفسه وما أشبه ذلك، وكقولنا الصميم والكذب قبيحان. ويستقص بالخبر الذي لا يمكن أن يكون كذباً، كقولنا إن صانع العالم محدث، والجهل والكذب حتم.

وقد عاين من حذ هذا حذ خبر، الجواب عما ذكره، بأن قال: يمكن أن يحذر هذه الأخبار ببعضها عن غير من هو على ما تناولته فيكون كذباً، وفي الموضع الآخر يحذرهما (١) عن من هو تناولته (٢) فيكون صدقاً.

وهذا يعمل بأساسين، لأنه إذا قلنا: إنه تعالى قديم عالم لنفسه، وقصد إلى القديم تعالى دون غيره، فهو محذور وما تكلم به حذر على الحقيقة، وهو لا يمكن عن الوجه الذي وقع أن يكون كذباً مع أنه [حذر] (٣)، فقد انتقص حذ الخبر الذي اختاروه على كل حال.

وقد حذر قوم أن يحذوا الخبر بأنه ما احتمل التصديق والتكذيب، فراراً من مسألة يُسأل عنها، وهي فوهم في صادق وكاذب صدق أو كذباً، لأن ذلك حذر وهو غير محتمل بصدق أو الكذب.

والذي يجب أن نقوه: إن حذ الخبر بأنه ما احتمل التصديق والتكذيب

(١) في هـ «محذر»

(٢) في هـ «عن هو على تداولته»

(٣) لزائدة من م

صحيح حائراً، وليس يجب التفرع من حذره بأنه ما حصل لصدق أو الكذب لأجل لاغراض المذكور، لأن من صدق في صدق وكذب صدق حظه في حقيقة كذب، لأن محر حظه كونهما صادقاً وليس هما كذباً فحظه كذب لا محنة، وكذا إذا كان كذباً فحظه كذباً نعمته جي دكرناه.

وكان أبوهم شمس يجب عن هذا لاغراض بأن هذا حر (١) في المعنى أحدهما كذب وآخر صدق، فكما لا يصح في حريين مستصين أحدهما صدق وآخر كذب أن يكون بينهما كذب ولا إلهما صدق، بل يصح أحدهما صدق وآخر كذب، فكذلك الثوب في عرضوا فيه.

وحيث دون أقوى وأضهر، وليس في خبر واسطة بين الصدق والكذب (٢) لأن [محر] (٣) لا خبر بمعنى ما محر عنه من أن يكون على ما تدل عليه خبر فيكون خبر صدقاً، وليس على ما تدل عليه فيكون كذباً، ولا واسطة بين سبب ولا ثبوت في محر آخر، فلا واسطة دلي في خبر بين الصدق والكذب.

وقول المحقق إن من شرط الكذب أو صدق أن يعلم المحر بما لها، باطل، لأن قد يصدق أو يكذب من لا يعلم بهما كذلك. لا ترى أن من قال ما «يريد في الدنيا» وهو فيه، يصفه جميع أهل اللغة بأنه صادق ويعتبر به صدقته وإن لم يعلم هو أنه صادق ولأن ريد في الدنيا، وكذلك يصفونه بأنه كذب إذا لم يكن ريد في الدنيا، وإن لم يعلم المحر بأن خبره من (٤) على ما تدل عليه. ولمسلمون يصفون المخالفين لهم من اليهود وبنصاري دُهم كاذبون على الله تعالى، وقد وصف الله تعالى في كتابه قوماً من المظلمين

(٢) برودة من م

(٤) في 'استحقاق' و'وسس'

(١) في م «أن يقول أن حيران».

(٣) لزيادة ما لاقتضاء السابق.

فيما يحصل عند الأخيار أنه طمّ وحسان وليس يعلم، كما ادّعى ذلك بالمشاهدات.

فصل

(و كيفية حصول العلم عند الاحسان)

(هل هو ضروري أو مكتسب؟)

علم أن الآخر على صريخ. فضرر لا يحصل عنده علم، فيختلف أنه ضروري أو مكتسب، كأحرار الآحاد وما لم يبلغ دقلوه حد الواتر.

و ضرر لا يحصل عنده علم، وهو على صريخ. أحدهم يحصل لعلم به بكل عاقل سمع نكث الأخبار حتى لا يجوز أن يُشك فيه، كأحرار السدود و بوقائع و حوادث الكبر. والضرر الآخر لأجل حصول العلم عنده، لا لمن نظر واستدل وعلم أن المحررين بصفة من لا يجوز الكذب عنده، كالأحرار عن معجرات النبي صلى الله عليه وآله سوى القرآن، وكالحزب الذي يرويه الشيعة من الإمامة من النص على أمير المؤمنين عليه سلام.

فانقسم الأول ذهب قوم على أن العلم به ضروري من فعل الله تعالى بالعدة، وهو مذهب أبي هاشم وأبي عبي ومن وفقهما، وذهب قوم إلى أن العلم بذلك مكتسب ومستدل عليه، وهو مذهب أبي القاسم البيهقي ومن وافقه.

و الذي يقوى في نفسي الوقف عن القطع على صفة هذا العلم المشار إليه بأنه ضروري أو مكتسب، وتحويز كونه على كل واحد من الوجهين. وإنما قويت ذلك لأن العلم بهذه الأخبار يمكن أن يكون قد يتقدم له على الجملة العلم بصفة الجماعة التي لا يجوز أن يسبق منها الكذب، ولا أن يتواطأ عليه، لأنه علم مستند (١) إلى العادة، فحائر أن يكون قد عرف ذلك وتصوره، فلما

حتره عن السدان والامصار من هو على تلك الصفة التي ذكرناها فعل لنفسه اعتقاداً لصدق هذه الاخبار، وكان ذلك الاعتقاد علماً لمطابقته الحملة المتقدمة، ويكون كسباً له لا ضرورياً فيه.

وليس لأحد أن يقول: إن ادخال التفصيل في الحملة على ما ذكرتم إنما يكون فيما له أصل ضرورياً على ميل الجملة (١)، فعندنا أن من شأن الظلم أن يكون فيجأ على الجملة، فإذا علمنا بصيرر بعينه أنه ظلم فعل اعتقاداً لقصه، وكان علماً لمطابقة الحملة المتقدمة.

وأنتم قد جعلتم الحملة مكنتة والتفصيل كذلك، وذلك أنه لا فرق بين أن تكون الحملة المتقدمة معلومة بالضرورة أو بالاكساب في جوار أن يسي عليها التفصيل، لأن من علم ما ياكساب أن من صح منه الفعل يجب أن يكون قادراً، وأن القادر يجب أن يكون حياً على ميل الحملة، ثم علم في بعض الدوات صحه [الفعل] (٢)، فلان من أن يفعل اعتقاداً لأن تلك الدوب بعينها قادرة، ويكون الاعتقاد علماً. وكذلك إذا علم في ذاتها قدرة، فلان أن يفعل مع تقدم الحملة التي ذكرها اعتقاداً لأنها حية ويكون علماً، فلا فرق أدأ في دخول التفصيل في الحملة المتقدمة بين ضروري ومكتسب.

وكما يمكن ما ذكرناه وبيناه، فممكن أيضاً أن يكون الله يفعل لما العلم عند سماعنا لأخبار السدان وما شاكها على ما ذهب اليه انقوم بالعدة، وليس في العقل دليل على قطع بسب أحد الامرين ولا يخل شك في ذلك شيء من شروط التكليف، فيجب أن يكون محوزاً الى أن يعثر (٣) على دليل قاطع بأحد الامرين.

(١) كد في البحثين. (٢) الزيادة من م (٣) في هامش هـ. ومن م «بغير»

وقد تنق من قطع على الصلورة بأشياء:

(الأول) أن العلم بمجر هذه الاحبار لو كان ممكنًا ووقعًا عن تأمل حال المحررين وبتوهمهم أن حد الذي لا يجوز أن يكذبوا وهم عليه، وحب أن يكون من م يستدل على ذلك وينظر فيه من العلوم والمقندين وصرور ليس لأعلمون البذل وحدث لعظم، ومعنوم صروره لا شترار في العلم بذلك أن حد (١) لعل الصلوري وء في العلم بمجر أخبار سدد، لأن لا ستمكر من ازالة ذلك عن بصره ولا شكك فيه. وهد حد العلم بصلوري.

(الثاني) أن اعتماد من ذهب أن هد العلم بصلوري صررف هو عن بظر فيه ولا استدلال عنه، فكان يجب أن يكون كل من اعتمد أن هد العلم بصلوري غير علم بمجر هذه الاحبار، لأن اعتمد بصره عن بصره، فكان يجب حلو حواس من العلم بسدد وء أسبه ومعنوم صروره خلاف ذلك.

(الثالث) قد يقب هم (٢) فمما يعنفو به أولاً، أن صررق كسب العلم بالعرف من الحمد عة بي لا يجوز أن تكذب في خبرها وبن من يجوز ذلك عليه، قريب لا يحتاج إلى دقيق بظر وطوبى شمن، وكل عدل يعرف (٣) بالاعادت بفرق من الحمد عة أني قصت لعدت بسمع الكذب عليه فيما ترويه، وبن من ليس كذلك. ولما فع الدباونة من احبار وصرور انصرافات مسة على حصول هذا بفرق فهو مسند (٤) أي العدة، ويسير لتأمل كذب فيه. فلا يجب في انقدين وءمة أن لا يعلموا بمجر هذه الاحبار

(٢) في السحتن «فه قال هد»

(٤) في سحتن «فه مسند»

(١) في سحتن «ان حد»

(٣) في السحتن «يعرفه».

من حيث م يكونوا أهل تحقيق وصدق لما ذكرناه.

ونقل لهم فيما نعلموا به ثانياً: لا يستلزم لكم أن حد العلم الضروري هو ما تمتنع على استعالم دفعه على نفسه، بل حده دفعه في من هو أقدم مني مما هو من حسن مقدوري على وجه لا أستمكن من دفعه، فلا ينبغي أن تمتنعوا ما نردتم به من الحد دليلاً على موضع الخلاف.

ونقل لهم فيما نعلموا به ثالثاً: إن الفرق بين صفة حمئة التي لا يجوز عيبها (١) بكذب لا تمتنع التواصل عليها، وسنحالة بكذب عيبها، بعقلاء كالمحقق عند كتمان عقولهم وحاجتهم أن يتعسفوا وانصرفوا إلى العلم بذلك، وندواعي إليه قوة، والوعث على فعله متوفرة. وقد حصل للعقلاء هذا العلم وهذا الفرق قبل أن يختص بعضهم بالاعتقاد الذي ذكرتم أنه غير ممتنع أن يكون العلم بما قلناه قد سبقه وتقدم عليه.

ويدرم على هذا الوجه أن لا يكون العلم منه سحبي عادياً بل محدثاً يقتصر إلى محدث، لأنه يعتقد أن العلم بذلك ضروري، واعتقاده ذلك صريح به عن الطر، فيجب أن لا يكون عادياً بذلك، ويجب أن يكون غير عارف بالله تعالى، ولا شيء من صفاته وأحواله. فأني شيء قوه في سحبي قلنا مثله فيما تعلقوا به.

فإن قيل: إذا حوز أن يكون بعلمه بصدق وما أشبه ضرورياً فهل قوبلهم في شروط وقوع العلم يوفق مذهب النصريين، أم بشرطون غير شروطهم؟

قلنا: إذا حوز ما يذهبون إليه فشرطاً في حصول هذا العلم شروطهم بعينها، وليس هذا [موضع] (٢) ذكر تفاصيل الشروط وللدلالة على صحتها،

(١) في السحبي «عنه».

(٢) الردة ما لا ينصف نسباً

لأنه يطول ويخرج به عن عرصى كثرها هذا.

و يجب على موجب ما قلناه أن يشترط فيما يقع العلم الضروري عنده من لأخبار أن يكون من أخبار بدلت الخبر لم يسبق لشبه أو نقلد إلى اعتقاد لبي ذلك لدي تصمته الخبر، لأن هذا يعلم دا كان مستنداً إلى العادة وليس بموجب عن سبب حار وقوعه على شروط رثدة وبفصة محسب ما علمه الله تعالى من المصلحة وأجرى به العادة.

و إما احتجنا إلى زيادة [هذا] (١) الشرط لثلاث سنا: أي فرق بين خبر بلدان والأخبار الواردة معجرات لبي صلى الله عليه وآله سوى القرآن كحديث الجذع واشتقاق الأمر وتسيح الحصى وما أشبه ذلك. وأتي فرق أيضاً بين أخبار المدن وخبر نفس الجلي الذي يتعبد به الإمامية بعله؟ ولا أخزتم أن يكون العلم بذلك كله ضرورياً، كما أخزتموه في أخبار بلدان وما أشبهها؟

و ليس يتم أن يكون السبق إلى الاعتقاد مانعاً من فعل العلم الضروري بالعادة، كما أن سبق إلى الاعتقاد بخلاف ما يؤلده سطر عند أكثر (٢) محاليف مانع من توليد النظر للعلم، وإذا حار ذلك فيما هو سبب موجب فأولى أن يجوز [فيها] (٣) طريقه العادة.

وليس لأحد أن يقول فيجب على هـ يقتضي أن لا يفعل العلم الضروري لم سبق إلى الاعتقاد لبي ذلك للعلوم، ويفعل لمن لم يسبق. وهذا يقتضي أن يفعل العلم الضروري بالنص الحبي بلشعة، لأنهم لم يسبقوا إلى اعتقاد مخالفه، وكذلك المسمون في المعجرات التي ذكرناها. وذلك أنه يمكن أن يقول: إن العلوم في نفسه إذا كان من باب ما يمكن السبق إلى اعتقاد فيه

إم لشبهة أو يعتمد لم يجز الله تعالى لعادة فعل العلم الضروري به، وإن كان مما لا يجوز أن يدعوا العقلاء داع إلى اعتقاد بعينه، ولا يعترض شبهة في مثله كالحرج عن البلد إن حذر أن يكون العلم به ضرورياً عند الحرج على ما ذكرناه.

وليس هم أن يقولوا: فاحسروا أن يكون في بعض العقلاء المخاطبين لنا اسمعين للأخبار من سبق إلى اعتقاد مع ناعدة من فعل العلم الضروري به، فحسروا أن يكون في حرككم أنه لا يعرف بعض بلدان انكسار والحوادث العظام مع سماعه لاحذر وكما عقوله صادق.

وذلك أن نعلم ضرورة أنه لا داعي يدعوا العقلاء إلى سبق إلى اعتقاد في بلد من البلدان، أو حادث عظيم من الحوادث ولا شبهة تدخل في مثل ذلك مفارق هذا سبب أحذر لمعجرات والمص، لأن كل ذلك يدعو السبق فيه إلى الاعتقادات ناعدة مدوعي محبقة.

وأما استحي فانه يعنى في ضرورة مذهبه أن يقول: لا يجوز أن يقع لعلم الضروري ما ليس بمحدث، ومحرر أحذر عن السند من عادت عن ادراك من يشهد ذلك، فلا يجوز أن يكون ذلك ضرورياً، لأنه لو كان كذلك لكانت عادت عن الحواس ضرورياً حذر أن يكون علمه محسوس مستنداً عليه. ويريد تعنى في ذلك: أن العلم محذر الاحذر بمحصل بعد من أحول المعربين بها وصفاتهم، فذلك ذلك على أنه مكتسب.

فيقال هم عن شبهة [لاون]، ١١، لم يعجب أن لعلم ناعدة عن الحسن لا يكون ضرورياً، وليس الله تعالى قدراً على فعل العلم ناعدة مع عيبته، فما المنكر من أن يفعله محجى لعادة عند حذر جماعة مخصوصة؟

و ليس له أن يدعى أن ذلك ليس في مقدوره تعالى، كما يقول. إن العلم بداته تعالى لا يوصف بالقدره عليه، لأنه يذهب إلى أن العلم الحادث بالمدرجات قد يكون من فعل الله تعالى على بعض الوجوه، وليس يفعل العلم بذلك ولا وهو مقدوره وليس كذلك على مذهبه نعم بداته تعالى، لأنه لا يصح وقوعه منه على وجه من الوجوه. وعلى هذا في فرق بين أن يفعل { لعلم بالمدرك عند دراكه وبين أن يفعل } (١) هذا يعلم عنه عند لاحرعه؟ وما لم يجر أن يكون المشاهد مستدلاً عنه، لأن له شاهد معق ضروره لكامل العقل.

ولا يصح أن تُسدل و تصرفي يعلم ضروره، لأن من شرط صحة النظر ارتفاع العلم بالمنظور فيه.

و الشبهة الثانية بعدة من الصواب ومسة عن دعوى، ومن هذا الذي يستم له من حصومه: أن علم محبر الاحرار عن بلدان وما جرى مجراه يقع عقيب التأمل لصفات مخبرين؟ أو ليس حصومه من أصحاب الضرورة يقوون. به نعم من عرشي، من التأمل لآحواء المحررس، وبه انك يعلم آحواء المحررين بعد حصول العلم الضروري به في آخره عنه؟

وفقاً طريق الاستدلال على صحة الخبر إذا لم يكن من باب ما يجب وقوعه، لعدم عنده وشرط اعتلاء فيه، وحر وقوع شبهه فيه؛ فهو أن يرويه جماعة قد يعب من الكثرة إلى حد لا يصح معه أن تنفي الكذب منها عن المحبر الواحد، وأن يعلم مصافاً إلى ذلك أنه لو لم يجمعها على كذب جامع كالتواطؤ وبقوه مقامه، ويعلم أيضاً أن النسي والنسبه رتالان عما خبروا عنه.

هذه دأ كذب الجماعة خبر ملا وصحة عن المحر، وإن كذب يسها وسلطة
وحت اعسار هذه الشروط في جميع من حثرت عنه من الجماعات حتى يقع
الانتفاء في نفس المحر.

وتأثر هذه لشروط المذكورة في معمة نصحة خبره هـ، لأن اجمعه إذا
لم يقع من الكثرة من الخلق يدعى يعلم معه [أنه] (١) لا يجوز أن يتفق بكذب
مهر عن المحر الواحد من أن يكون كذب على سبيل الاتفاق، كما يجوز
دفع في الواحد ولائس. ودأه مع أنه يتوافق وما يقوم منه مرتفع عنها،
حزوا أن يكون لكذب وقع على سبيل التوافق. وسببه أنه يدعو إلى
كذب وتجمع عنه كذا. فخلق الكثير من بعض من مذهبهم بصدقة
لأجل الشبهة بداحته عليهم فيه. وإن لم يكن هذا يتوافق معهم.

ولأفضل في شرطها من دفع أسس والشبهة من أن يكون محر عنه
مشاهد أو غير مشاهد، في أن شبهة قد تصح اعترضه في الأمرين. لا ترى
أن اليهود والنصارى مع كثرة ما يقولون صلب المسيح «ع» وقوله أن أسس عليهم
لأمره، وصو أن لنحضر سدي روه مصبو هو المسيح عنه سلام و
دخلت لشبهة عليهم، لأن المصوب قد يعبر جلته وتسد صورته، فلا يعرفه
كثير ممن كان عدواً له، ولأنه مصوب أرض عن أسس قوي الشبهة في
أمره.

ووجه في شروط هذه الشروط في كل جماعات متوسطة سبباً ومن
المحر عنه، لأن ذلك هو أن يكون معيوضاً في جميعه حوزة كون من ويب من
المحرين صدقاً عن خبره من جماعات، وإن كذب خبر في الأصل باطلاً
من حيث أن تنكاهم شروط في الجميع وهي بكذب هذه الشروط فلا بد

من كون الخبر صدقاً، لأنه لا ينافي من كونه صدقاً أو كذباً، ومضى كان كذباً فلا بد من [أ] (١) يكون وقع اتفاق لتوافق ولأجل شبهة، فإذا قطعاً على فقد دلت كنه فلا بد من كونه صدقاً.

فتم بطريق أن يعلم بثبوت الشرائط فحينئذ يثبت. أنه اتفاق الكذب عن البحر الواحد فلا يجوز أن يقع من الجماعة ونعم فإن الجماعة، وإن دلت لا يتفق بها وإن لم يوجد ولا نبي ضرورة ولا يدخل على عدل شبهة. ولهذا أجري أن يجوز واحد من حصر الجامع يوم الجمعة أن الإمام تنكس على أم رأسه من ليل كذباً، ولا يجوز أن يجوز عن مثل هذا خبر على سبيل جميع من حصر المسجد الجامع أو جماعة منهم كثرة إلا لتوافق أو ما يقوم مقامه.

وقد شبه امتناع ما ذكره من الجماعة باستحالة اجتماع الجماعة بكثيرة على نظم شعير على صفة واحدة، وحينئذ عليهم على تصرف مخصوص وبكل شيء معين من غير سبب جامع. وشبه أيضاً بما علمناه (٢) من استحالة أن يجوز لواحد أو الجماعة من غير علم عن أمور كثيرة، فيجمع خبر بالاتفاق صدقاً.

وحواجز خبر جماعة لكثيرة باصديق من غير توافق معارف لا حواجز بالكذب من غير سبب جامع، لأن باصديق يجري في العادة يجري ما حصل فيه سبب جامع من توافق وما يقوم مقامه، وعلم البحر يكون خبر صدقاً داعياً إليه وناعثاً عنه. وبسبب كذلك يكذب، لأن الكذب لا بد في اجتماع الجماعة عليه من أمر جامع لها.

ولهذا لذي ذكرناه استدل أن يجري حقيق لعظيم عن حادثة حرب وهم كذبون من غير سبب جامع لهم، وم يستدل أن يجري حديث وهم

(٢) في المختار «انما علمناه».

(١) الزيادة منها.

صادقون من غير تواطؤ.

وأما الصريح إلى [نعم] (١) يفقد التواطؤ على الجماعة، فربما كان كثرة الجماعات يستحيل معها التواطؤ [عنها مراسلة أو مكاتبة وعن كل وجه وسبب، لأن يعلم ضرورة أن جميع أهل بعدد لا يجوز أن توطأوا جميع أهل غيرها لا اجتماع ومشقة ولا مكاتبة ومراسلة، على أن التواطؤ] (٢) في من تجاوز ذلك عليه من الجماعة مشقة أو مكاتبة أو مراسلة، لأنه محرج العدد من أن يظهر من حشدهم ظهور يشترط كل من حاشته في عدمه. وهذا حكم مسد إلى الدواب لا يمكن دفعه.

وأما ما يفهم من التواطؤ من أسباب الجماعة كتحويل السبب وما يجري محراه، فلا بد أيضاً من ظهوره وعلم الناس به، لأن جماعة لا تجمع على الأمر لواحد لأجل خوف السبب إلا بعد أن يظهر لهم غاية ظهور، وما هذه حيلة لأنه من العلم به والقطع على فحده أدلة غير عده.

وأما ما يفهم به ارتفاع السبب وشبهة عن محور خير الذي حبر به الجماعة، فهو أن تحجر جماعة عن أمر مدرك بما مشاهد أو مسموعاً، ويعلم بفساد أسس السبب وشبهة عن ذلك محور، وإن أسباب السبب المدركات معنوية محصورة يُعلم انتفاؤها حيث تنفي ضرورة

وأما ما يفهم من ثبوت لشروط (٣) في ذكرناها في الطبقات التي تروي الخبر: فهو أن العادات جارية بأن لذهاب أو لاقواب التي تموى بعد ضعف، وتظهر بعد حماء، وتوجد بعد فقد، لأنه أن يعرف ذلك من حماء، ويسرق عملاء (٤) المتلصقون لأهلهما من رماني فقهه ووجودها، وضعفها وقوتها. وهذا عدم أسس كلهم إساءة حب الخواص، وظهور مودة خيمته ولجارية ومن

(١) في نسخة «نعم»

(٢) في نسخة «نعم»

(٣) في نسخة «نعم»

يخبري بحرفهم، وفوق هؤلاء من سامعي الأحبار من رتب حدوث مقالاتهم
وبين ما تقدمها.

و قد صحت هذه حجة التي ذكرناها في صحة الخبر التي لا تكون
المخبر به صواباً من طريق الاستدلال، فلهذا لا يمكن أن جميع المسلمين
هذه صفات التي ذكرناها ونسبها إلى سيدنا محمد من كونه مخبراً به
كذلك، ولا يقطع على أنه صدق، وهذه حجة من حجة من صانع من
طوائفهم، وفرقة من فرقهم، فيجب متى أحسروا شيئاً لم يأتوا حل في مثله
بسببه أن يقطع على أنه حق.

ومعلوم بقدر أن أشبهه لأهمية في وقت هذا وما تقدمه من أسباب طول،
قد يعوا من كثرة أن هذا المسوق شرطاً يرتفع الكذب عن خبرهم، وأن
صحة ما ذكرناه كصفة المسلمين، وكل فرقة من فرق المسلمين، فوجب في
تفردوا بنقله أن يكون حقاً.

وسبب الكلام في ذلك وبعضه عند الكلام في لأهمية من هذا
الكلام هو أن الله تعالى ومشيئه، وهذا تقدير من الكلام في الأحكام كافٍ في
عرضه في هذا الكتاب، والزيادة في بعضه وعرفه سبق بمواضع آخر، ونحن
نقدم لأن الكلام في نسخ ما حقه من بعدهم أمم الكلام في بوه سياساً صني
الله عليه وآله.

فصل

(الكلام في النسخ)

المخبر في حد النسخ هو أن يكون كل دين على أن مثل الحكم
الشرعي ثابت بالنسخ لا بد أن في يستعمل على وجه بولاه كان تأ
النسخ لا بد مع براحه عنه، فهو موصوف بأنه نسخ.

و عما ذكره ابن دؤوب عن، لانه لو هي عن نفس، ثم انه لكان ذلك
مصححاً، بما بان يكون قد نه أو فيه وجه من وجوه التصحیح عن هذا الوجه
وإما حفصه الادلة بهذا بوصف، لأن ما ذكره من وجوب مثل فعل في
المستعمل من غير توقف أو عدمه، أو محو هذا معنى، لا بوصف، أنه نسخ وان
كان مريلاً لا حفصه عن هذا بوصف، لا أدلة.
و من شرطه التراخي لأن ذكره بعديه (١) - سقط ودن على
انقطاع يتكليف عنده لا بوصف أنه نسخ، لأنه يقال «رمو السب في
وقف القلاني» لم يكن سقوط رومه عند ذلك بعدة نسخ، وداقاً مقلها
«رمو السب» ثم دن بعد مدة على سقوط لرومه، كان ذلك نسخاً بترجي
الذي ذكرناه.

فصل

(في الرد على اليهود فيما تأويله من نسخ الشرائع)

اعلم أن الذي هو من أخيه حسن اعتقده لشرنوع من مصالح له هو
الذي لأجله حسن السنج، لأن ما يعلم لله تعالى أنه مصلحة في تكسفا
العصبي يجوز أن يعبر عنه، فيكون في وقت مصلحة وفي آخر مفسدة، فلا بد
عند علمه تعالى بخروج فعل من كونه مصلحة أي أن يكون مفسدة من أن
يدل على ذلك من حله، وإلا لم يكن مريحاً لعلنه في التكليف، فكيف يأتي
عاقب السنج، ودليل العقل بوجه هذا الاحتمال.

وأتي فرق بين أن نعم تعالى أن الحرف في هذا الفعل يشعر فيدين عنه
مذكر رعاية أمصومة أي لا يحدث حتى يقرب مثلاً «الرمو هذه لعادة كد

وكذا سنة ثم اتركوها بعد ذلك»، فهد لموضع لاختلاف بسا وبين اليهود فيه. وبن أن نقول «ارموا هذه العبادة مطلقاً» ثم يقول بعد مدة طويلة «اتركوها فقد رالت عنكم»؟ وهل تخويز أحد الامرين دون لآخر، لا الاقتراح في الادلة؟!

و اليهود يحتفون. فهم من يمسح من سح اشترع من طريق العقل، ويعتل (١) أنه يقتضي البداء، وأن يصير لحس قبيحاً. ومهم من يغير نسخ عقلاً ويمسح منه سمعاً، ويدعي أن موسى «ع» حشرهم بأن شرعه مؤبد. وبقرة ثلاثة يغير نسخ عقلاً وسمعاً، ويمتنع من العمل بشريعتنا، لأن حجة نبي صلي الله عليه وآله ما صحت عندهم.

فإن القرة الأولى فالكلام عليها: أن السح لا يقتضي البداء، لأن ما اقتضى ابتداء هو ما جمع شروطاً الأولى أن يكون الفعل المأمور به هو المهي عنه بعينه، والثاني أن يكون لوحه واحداً ولوقت واحداً أيضاً والمكف واحداً. ودا جمع هذه الشروط دنا على لبداء.

و السح يخالف ذلك، لأن الفعل المأمور به غير المهي عنه، لأن «مسك الست المأمور بامساكه في أيام موسى «ع» هو غير مانأوله لبي بامساكه في أيام نبي صلي الله عليه وآله، وإذا تعبير الإعلان ما تكاملت شروط ما يقتضي بداء.

ويلزم من اعتمد هذه الطريقة أن لا يميت الله تعالى من أحياء، ولا يغي من أفقره، ولا يصنع من أمرصه. فاد حار ذلك ومثاله ولم يدل على البداء والنسخ مثله.

وقد أرموا على هذه الطريقة أن لا تختلف شرائع الانبياء صوات الله

عليهم وقد عمنما اختلافها، وم يكن ذلك نداء، لأن في شريعة آدم عليه السلام [إناحه] (١) ترويح الإح الاحت، وفي شريعة إبراهيم «ع» باحة تأخير الاحتاد أن وقت الكثر، وفي شريعة سرائيل عليه السلام إناحة الجمع بين الاحتين. وهذا كله يخالف شريعة موسى «ع».

فأما مسح فليس يقتضي كون شيء الواحد حساً قبيحاً على ما ظنوه، وإنما يقتضي أن يكون مثل خمس من الأفعال صار قبيحاً. وليس يسمع في مسائل أن يسمع أحدهما ويحس الآخر في العقول، وأمثلة أكثر من أن يحصى.

وأما لكلام علي من امتنع من اليهود سمعاً من مسح، فعوه في ذلك على ما يدعون أنهم يقدون عن موسى عليه السلام من أنه قد شرعه وقد إن شريعته لا يسمع مني النبي والنهار.

فإن نقول به: من أين نعلم صحة الخبر الذي ننتع به؟ فإن كان مما يوجب العلم بضروري، فقد كان يسمى أن يشار في هذا العلم، لأن بشرت يهود في سماع هذه الأحاديث ونحاط رواياتها، وما يوجب العلم بضروري لا يحصى مع لا شترت في سماعه. وإن كان نعلم صحة هذا الخبر طريقه الاستدلال بتواتر نقله، فلأنه من أن يعلم شروط التواتر في تصدقات بني بسا وبين موسى عليه السلام، لأن يهود وإن كانوا في أرضها هذه كثيرين ولا يجوز أن يقبوا كتبهم حراً بطلاً، فقد يجوز أن يكون أصحهم منه ومن يس حجة. من أين لهم أن تصنع فيهم الآن عيب كانت ثابته في جمع الطبقات الذي روي عنهم؟

و ليس يمكنهم أن يقولوا: نحن نشك صحة التواتر فمن بسا عنه مثل

ما تشتهون ثم صفة تور في سلف المسلمين وذلك أن الفرق بيننا وبينهم واضح، لأن سلف المسلمين في تقصدهم بوحش أو بقطع لوجع أن يعرف محرمي العادات زمان بقطعه أو إحلاله لم يرب معهود، وبمثل ذلك لا يجوز أن يخفى مع نصارت لأمر من وإن حار أن يحق مع تطوفه ونعمه أبعده فيه، فليس أن نسمع أن يحتج نفس يهود وقوفهم بعد ضعف، وإن لم يحتج خبر ذلك ووقوع المعرفة به لتطاول الأزمان.

وقد سئمتهم هذا خبر وقيل لهم: من أنكم إذا كان صحيحاً، فمتنع من نسخ على كل حال؟ ومكرهم أن يكون «ب» ثم مع هذا الخبر من أن نسخ شريعته من به يشك حجة ولا صحت بيوتته، وبما يريد بقطع التمسك الرموز أبداً، لا أن نسخها سبي حدوده وكثرة في حرمه إذا كان صحيحاً أن يكون له ظاهر يقتضي إمساك نسخ وقد يرجع من الخطأ بالادلة لهطعة، ودلالة بقوة بنت «ص» نصح من حين هذا الخبر وصح على طهره.

فإن قالوا: نعم أن موسى «ب» أنه شرعه أن يوم الجمعة في العمل (١)، أنتم به أنه لا سبي بعد سبكم.

فما الفرق بيننا وبينكم أنما ادعينا لعدم الضروري أن يشك صبي لله عليه وآله في النبوة بعده دعيد ما يشك بكونكم ثم فيه وكل عاقل سمع لاحسان، لأن هؤلاء بأمرهم يعلمون أن من دين محمد صلى الله عليه وآله في النبوة بعد بيوتته، وليس عدم نحن ولا عسرا من محال فيكم أن من دين موسى «ع» تأييد شرعه.

وإن قستم: ما الفرق بين أن تصنعوا باستنار في معجز سبكم «ص» مدعيه

من الخبر، وبين أن بعض محس - لطرفي طريق عدم صحته خبر سؤة من
 دعوى سؤة؟ وجه صدق أحد الأمرين أولى، نظر فيه من صاحبه وكل واحد
 مهمل لو ثبت لا يبطل صاحبه؟

فقد - نظري معجز مني على أمور عقلية لا مدحجها لاحتمال
 والدلالة، لأنه يبنى على صبر غيري وتخطي عرب به وأهم يعارضوه.
 وهذا كنه معبود، ضرورة، ومن لا يدعي في منه شبهة، وعدم ربه ذلك
 هذه حقيقة كمال معجز ورد لا على السؤة صريفة لا على بعضي ندي لا يدعيه
 لا حسه، وهو من حسن الكلام، فدخل فيه حقيقة وشعر والعقل بظاهر
 أو تركه.

و الكلام في الخبر من دعوى مني على صحته، وصحته لا عدم لا بعد
 أن تعلم صحة توثيقه في جميع أسلاف اليهود في كل زمان.
 ثم هو إذا ثبت من كلام والكلام يدعيه الحقيقة وأما والخصوص
 وعموم و سرور، وبعد عن صفة أن غيره قد دل هذه حقيقة أن القدر
 المعجز بقضي صحته، ب صبح على خبر أولى من انقراض الخبر بقضي به
 على المعجز، لأن، حتى بقضي على حتى ومن لا شبهة على، يشته.
 وما لكلام على من حقهم (١) ليس عقلاً وسمه وبسكت في
 السؤة، والكلام عليه أن من على صحة سؤة، ونحن مدح وعيون.

فصل

(في الدلالة على صحة سؤة سنا صلى الله عليه وآله)

اعلم يا صهرم، عتد عليه في دلالة على صحة سؤة انقراض، وإن كان

النصر في ر في معجزة صتي لله عليه وآله ينمر بعم (١) بصحة سوره. ونحن تقدم الكلام في القرآن.

وقد علم كل عاقل سمع الاحبار وحالهم اهلهم ظهور سيد صتي لله عليه وآله بمكة وأنه دعى أنه رسول الله تعالى، ومعهوث (٢) سيد للتبنيه على مصدق، وأنه تحدى العرب هدا القرآن لدى ظهر على سده ودعى أن ربه تعالى ثربه عنه وأئده به، وأن العرب مع تصدق لا رمد لم يعارضوه، وادانته هذه الخمسة وعلمهم أنهم لم يقدوا عن المعارضة لتعذرهم عليهم، وأن هذا اعتد حارق معدة فلا بد من أحد لا مرس: إما أن يكون نقرت نفسه حرق العدة مصدقته فحدث لم يعارضوه، أو لأن الله تعالى صرفهم عن معارضة ولولا تصرفه لعارضوه. وأي الامر من كان يشت معه صحة اسوة، لأن الله تعالى لا يصدق كدراً ولا يحرق عادة لمصل.

فان قيل: يتو صحة جميع ما ذكرناه معه خلاف

قلنا: أما خمسة الاولى فلا خلاف في معيها ولمصود هـ، وأما خمسة ثنية فعمومة بالأدلة، ونحن بدكرها.

قلنا: ثم ظهوره صتي لله عليه وآله بمكة في دعائه لي نفسه فلا يسكره عرق، ثم ظهور هدا نقرت على ربه فحرق في الصهور محرق ظهوره «ص» في دعائه لي نفسه، لأن السقر فيها واحد، وشك في أحد الامر من كاشك في الآخر. ون قيل: كيف يكون أحد لا مرس كآخر ولا مرس تدعى تعبيراً في القرآن وبمقاصاً، وكذلك حشوية أصحاب حديث؟

قلنا: قد سنا صحة نقل القرآن في المسائل الطرئيات (٣)، وأنه غير

(١) في هـ «ويعوثون»

(١) في هـ «يعوثون»

(٣) عنه «في مسائل الطرئيات» التي لم نطبعها في الاثر المخطوطة، أما خمسة

و ثمانية مطبوعات في الجزء الاول من مجموعة رسائل مرقسي فلم نجد ما ذكرها فيها.

مستقص ولا مثب ولا معبر، وإن العبد رأى هذا القرآن الذي في يدينا هو الذي ظهر على يد رسول الله «ص» كالعلم بالسند وحوادث الكبر والوثع العظم، والكتب المصنعة شهيرة، والاشعار مدونة.

وذكرنا أن العناية شتت بالقرآن ولدواعي توفيق على بقائه وحراسته وبلغت أن حدّ لم ينع في بعض حوادث والوثع والكتب المصنعة، لأن القرآن معجز السوء، وأصل العلم بالشرعة والأحكام الدينية. وكل شيء دعا في بعض جميع ما تقدم حاصل فيه، وبشيء يسوع أن نقل ليست في لحدوث وه أشبه، وأن علماء المسلمين بنعوا في صفة وحديثه، وأن عرفوا كل شيء مختلف (١) فيه من غيره وقرءات عميقة في حروفه حتى فرقوا بين مروي وعرف، ومن ماء يذكر ولم يسم. فكيف يجوز أن يكون معتر أو مفوضاً مع هذه العناية بصرفه وصطف شديد.

وقد كما ذكرنا في جواب مسائل المتقدم ذكره عند الكلام في صحة نقل القرآن. أن العلم بتفصيل القرآن وأنه صمد كعلم بحملته، وأنه يجري في ديث مجرى ما علم ضرورة من الكتب المصنعة ككتاب مسبوته والمربي، فإن أهل العناية بهذا الشأن ممنوع من تفصيله ما يعمونه من حجب، حتى لو أن مُتَحَلّاً أدخل في كتاب مسبوته زاد في التحول من الكتب يعرف وميز وعلم أنه ملحق به وليس من أصل الكتب، وكذلك نقول في كتاب المربي. ومعلوم أن العناية بنقل القرآن وصطفه أصديق من العناية بصطف كتاب مسبوته ودواوين الشعراء.

وفي الناس من فرق بين العلم بحملة واسعصص في القرآن، والذي ذكرناه أول.

وقد سئل في الموضع الذي نُشِرَ فيه أنه نُقِرَ كذا على عهد سيِّدنا
الله عليه وآله مجموع مؤلف حتى وهو عنه الآن، ودلت على صحة ذلك بأنه
كان يدرس ويحفظ جميعه في ذلك الزمان، حتى على جملة من لصحة
في حفظهم به وأنه كان يعرض على النبي صلى الله عليه وآله، وأن جملة
من صحبه منهم من مسعود حماد عن النبي صلى الله عليه وآله،
وكل من ذكره يقتضي عنه أن يكون له كتاب مجموع مرتب غير مشور ولا
مبثوث

وذكر بعض أن من حديث محمد بن عبد الله بن محمد بن يحيى بن
علاء بن رستم، وأنه سمع من قوم من أصحاب الحديث، يقولون أحد ضعفة
فصاحبه لا يرجح من مثله على غيره من الضعفاء عنه
وأما من قول بعض الضعفاء لا يقطع على أن هذا من موقوف
هو ابن حمزة عنه من غيره، فإن لا ريب أن يكون بعضه أو [كنه] (١) قد
وقع فيه غير واحد من الضعفاء، وجمعه عنه، لأنه إن جاز في ذلك النبي
صلى الله عليه وآله بعد وعنه من غيره، وترويه من غيره، ويتم فيه
لعمري ما يفتش ويخاف من حديث من جمعه عنه بنفسه، وهذا لا ينع
إليه محصل.

وقد سئل في موضع من الضعفاء وأحدثهم وقع في سنده الأمر في
أيام النبي صلى الله عليه وآله وهذا جهل بجاهله، لأن من كان في
بؤده ويسعه أن يفتنه، ومن أحسن ما يبرئ منه لا يؤمن بأدائه، لأن ذلك
عيب.

ولا يجوز أن يؤمر بأداء كل من هو في الضعفاء، ولأنه لو كان الأمر على

هذا، فكان مقتضى خبر مقتضى ر. حبي صلي الله عليه وآله قول عثمان بن عفان وعمره.

ولا عور أن يكون «ص» في ادى جمع مقتضى منه فهو في حذته مواضع لاغراض يخصهم، لأن هذا لا يرد في أرى سى صلي الله عليه وآله مع عرص عرت عنه في كل وقت ودرسته، وأن حراجه من الصحة حسموا عليه العرت دعاء. فكيف حي عنه د مقتضى منه وكيم، وهو على مرور الاوقات معروض عليه.

و لأن هذا الوجه يقتضى أيضا أن مقتضى د مقتضى شئت فصاف الله. ومن رد مقتضى هذه المسألة رجع في الموضع الذي ذكره.

على أن مقتضى سورة سى صلي الله عليه وآله غير مقتضى أن الله أن هذا عرت الموجود سى هو الذي وقع به التحدي بعينه. ومع الثبوت في ذلك نعم صحة السورة ولأن من المعلوم بلا شبهة على ما سترد عنه أنه «ص» تحدى العرب بكلام ذكر أنه كلام ربه تعالى، وأن لمثل هذا الله به، ومعهم أنهم معارضوه بتعدد معارضة عنهم. وذلك كقوله في الدلالة على بونه، لأن ذلك الكلام الذي تعدى عليهم معارضته، لا خلو من أن يكون معارضا عنه الفصاحة المحارفة عاديه، أو لأن الله تعالى صرفهم عن معارضة. في كلام بوجهين يتم صحة سورة، فمن بصر الثبوت في صحته نقل القرآن على كل حال بدلالة سورة.

فصل

(في الدلالة على وقوع التحدي بالقرآن)

اعلم أنه إذا فهم معنى قول الله صلى الله عليه وآله تحدى بالقرآن، ران خلاف من العقلاء فيه. لأننا لا نريد بالتحدي أكثر من أنه «ص» كان

يدعي أنه تعالى حظه بالقرآن وأبانه به، وأن حشر ثل عليه السلام يهبط به،
ومدي ذلك إلا ما هو معلوم ضرورة لا يتمكّن أحد من دفعه. وهذا [هو] (١)
عابة التحدي في المعنى وبعث على أظهر معارضة له فيه إن قدر عليه.

ومف يدل أيضاً عليه في ثوب التحدي: أنه صنى الله عليه وآله غير
شبهة دعاء الدس كدهم أن سونه والعمل بشرعه، وجميع ما كانوا عنه من
لاديان، ولاند فيمن ادعى أن مثل هذه حاد من أن ما هو دونهما كثير من
أظهر أمر محتج به بما حجة أو شبهة، ولو عريت دعوه صنى الله عليه وآله من
أمر محتج به لأشعر الصوم لى مطالبته بما يقتضى تصديقه، وما لو به من أن
نعلم لك صادق في الرب به ولم تدع برهان ولا عذر، لأننا مع شدة
عداوتهم وعرة مؤسهم وثقل وصننه عنهم، و ذلك لم يكن مهم شيء من ذلك
دل على أنه محتج بأمر من مصيب الأمانة به.

ولوم يكس محتجاً بشيء كيف سحب به [من صحاح] (٢) من
مصححه والفصلاء، وما حارب باده أن يسحب مثل هؤلاء إلا تحتة أو
شبهة. وفي تصديقه دعوته بلا حجة ولا شبهة حرق لعدده، كما أن في امسك
أعدته عن مطالبته بحجة فيما ادعاه من لسوة حرق لعدده.

و ذلك من ذكره أنه لاند من بعثه في دعه من السوة بأمر يدعي
الابانة به ولغيره، فلا يمكن أن يشار إليه في ذلك إلا وحاش القرآن أظهر منه
وأوضح.

على أنه لا شيء من معجزاته صنى الله عليه وآله سوى قرآن لا وقد
تقدّمه دعوه لسوة. ولزام الحق لدحون تحت شرعه، فلا يجوز أن يكون
ماتأخر عن الدعوى هذا التأخر هو الحجة فيها، وقرآن يتقدم ذلك كله.

ومن اعتمد في ذلك متحدى بـ بقرآن قد ثبت صحة منه وبعده أن
آيات لتحدي وتكريم وسعت على ما يسهل من خمسة صروف في غير ما يسهل
وإنما سجدى صرخة في خمسة لمعارضة في عشرة وروى في التحدي
وإنما يسهل بـ بقرآن من العلم انصروا في خمسة خمسة بقرآن ومن
تقصيه أن يكون آيات سجدى إن كانت من خمسة بقرآن في خمسة
صلى به عنه وآية وهو أراد في خمسة بقرآن في خمسة بقرآن في
أصل في بقرآن في خمسة بقرآن في خمسة بقرآن في خمسة بقرآن في
بسم الله من اليهود والمسلمين ولا يسهل في خمسة بقرآن في خمسة بقرآن في
الآيات لأن الألف في عرفهم ولا يسهل في خمسة بقرآن في خمسة بقرآن في
من أبواب في خمسة بقرآن في خمسة بقرآن في خمسة بقرآن في
ما دعاها في خمسة بقرآن في خمسة بقرآن في خمسة بقرآن في
بمستكم على الموقف على حدود هذه بقرآن

فصل

(في أن القرآن مدعى)

علم أن كل مراد وقع موجب صفة واحدة في خمسة بقرآن في خمسة بقرآن في
بقرآن في خمسة بقرآن في خمسة بقرآن في خمسة بقرآن في خمسة بقرآن في
بقرآن في خمسة بقرآن في خمسة بقرآن في خمسة بقرآن في خمسة بقرآن في
بقرآن في خمسة بقرآن في خمسة بقرآن في خمسة بقرآن في خمسة بقرآن في
بقرآن في خمسة بقرآن في خمسة بقرآن في خمسة بقرآن في خمسة بقرآن في
بقرآن في خمسة بقرآن في خمسة بقرآن في خمسة بقرآن في خمسة بقرآن في
بقرآن في خمسة بقرآن في خمسة بقرآن في خمسة بقرآن في خمسة بقرآن في
بقرآن في خمسة بقرآن في خمسة بقرآن في خمسة بقرآن في خمسة بقرآن في

لتهمة إلا أن يقال: إن المعارضة لم تقع في تلك المدة وإنما وقعت بعد
 هجرة، وفي ارتفاع المعارضة طول المقام ممكناً - وهو ثلاث عشرة سنة - كفاية
 في عذر ائمة آل وقيام الحجة به وثبوت حرق ععادة فيه أو بما ينقل به
 وأيضاً وبأن قوة الاسلام وإن افتتحت بالمدينة، فقد كانت في تلك
 لأحباب لأهل الشرك والكفر عمت واسعةً وملاذ عريضة، والعداء على أكثر
 البلاد ومعظمها في تلك لأحباب للكفر، ذلكم عرس كانت شتة لم ترب،
 وكذلك مماثلت بروء وإلى هذه بعبارة مرحلاً لعدم من بلاد وسعة
 [كفر] (١) فكانت عت صهور بعد رصة في هذه البلاد وفي عت (٢) ففتنة (٣)
 ذلك دليل على وجوب انقضاء على أن لم رصة لم يكن.

وأيضاً وبأن الخوف في الاسلام يوسع من نفس بعد رصة لمع من نفس
 السب (٣) والهاء والفرء، وقد عت ان كل ذلك قد فعل ولم عت داع
 مه.

وأيضاً فإن التشكك في وقوع المعارضة والاعتدال في حدانها - بنة من
 كثرة أهل الاسلام ينقص ان تخور كون حمدة في ردة صنى الله عنه و
 يدعون السوء لموسمهم ظهر على أيديهم من معجرات أكثر من طهر على
 يده «ص»، ولكن واحد منهم دعى إلى سح شرعه «ص»، وقد لم ينقص ذلك
 من الخوف بدي ذكره في نفس المعارضة.

وليس يلزم الامامة بفتن من النقص على أمر المؤمنين عليه سلام
 - وإن كان السب في حقائقه وعده بشاره في جميع الأمة الخوف من أعدائه
 وكتمان أكثر الأمة له أن يخبروا وقوع المعارضة وحقانها مثل ذلك.
 و يعرف بين الأمرين وصح. لأن النقص وإن كتبه قوم بعد نقله آخرون،

وان كانوا قتل منهم عدداً، وإن لم يشعر محالي الاممة بقتله فقد شاعت في الاممة رويته وكونه في بعض الأحوال غير متظاهرين بها. فان حرت لمعارضه محرمه فوجب أن يجد بطله في جملة تقوم بنفسه صحة، ولا يكون خوف موحداً لا يقطع بقتله. كما لم يكن خوف في بعض قطعاً بقتله.

على أن يدعي العدم الضروري أن لمعارضه تم قطع، ولم لا يمكن محالي بعض أن يدعي انعدام الضروري أن لقتل لم يفع.

ون قبل فيه تدعون وقوع معارضة لم يتفق أن يعلمها، ولا واحد أو اثنين من الصحابة، وإن من عدم ذلك قتل هذا معارض، فأنكم لمعارضه ولم يظهر؟

فما المعارضة إذ كانت غير واقعة من الخصم والشعراء واستعاء معروفين المشهورين من الدين كمن يتمكنون من اظهار لمعارضه لو قدروا عليها وفعسوها، وما كان يتم عليهم ما ذكر من بعض وطى ما عارضوا به فقد ذك كذب في الدلالة على صحة السوء، لأنهم إما أن يكونوا مصروفين عن لمعارضه على ما بقوله أصحاب بصرقة أو يكونوا إما لم يعارضوا لخرق فصاحة لقرآن عاداتهم، وفي الأمرين كان فلامنة من انعم تتسوى خلق فيه، وإن أحداً غير ما ذكرناه غير متمكن من المعارضة، وذلك مدع من لتحوير الذي قدره في سؤالي أن جهة انتهاء لمعارضه هي النعد.

اعلم أن ارتفاع الفعل من فعله مع عمنما من توقر دو عبه اليه، وقوة سواعثه عنه دليل على نعدره، ولهذا الضرر فضع على أن الأنون والجواهر وما حري محرمها من الاحساس غير مهدورة لها، وذا نصف الى ارتفاع الفعل مع قوة (١) الدوعي علما [بارتفاع الموضع فصيا بأن الفعل غير مهدور

لمن تعدر عليه، وإذا تعدرت هذه الخمسة وعبد [١] أن العرب أخذوا بالقرآن فلم يعارضوه مع قوة الدواعي وشدة الحاجة إلى المعارضة عندما أنها متعدرة عليهم، فادّعى أن العدول عن المعارضة تكلف لأمور الشاقة كالحرب وما يجري مجراها مما لا حاجة لهم فيه - ويؤمنون إلى كل غاية مهم - قوي عندما تتعدر المعارضة عليهم.

وقد طعن (٢) المخالفون فيما ذكرناه بطعون رجوعها إلى أصل واحد، وهو توفر دواعي المعارضة وتدفق صروفهم إن ضلوا - دلالة على أن دواعيهم لها كثرة قوية وموحدة لأن معمولها لا محالة إن كانوا ودرس عليها. (الاول) أن قنوق حوراء الشبهة عليهم في معارضة وأن تركها أولى من فعلها من غير تعيين لوحده هذه الشبهة.

(و الثاني) قوهم: بعضهم اعتقدوا أن الحرب أوفى من المعارضة، لأنها مريحة ومحمية والمعارضة ليست كذلك.

(و الثالث) أن يكونوا حذرو أن يعارضوا فبقع خلاف فيما يعارضون به، وهل هو في موقعه أو غير موقعه، ويردد حوص وبراغ بقوى معه اشوكة وتكثر معه العدة ويسبى الامرائ الحرب، فقدموا إلى ما لا بد [من] المصير إليه.

(الرابع) أن المماثلة التي دعوا إلى لا تباينها أشكل عليهم المراد بها، وهل أريد بها المماثلة في الفصاحة أو في النظم أو في غيرها، فعدلوا إلى الحرب لهذا الاشتباه؟

(الخامس) أنهم عتقوا على أن في أشعارهم اضطومة وحطهم المشورة مما يشاء بل يريد على بلاغة القرآن وفصاحته، وأن ما يستأنفوه من المعارضة لا يريد على ما تقدم، وحرو في ذلك مجرى من نخدى عمره وقوعه ناسجج عن

لشيء والحركة في حال هو فيه من متصرف.
 (١-دس) أن ولو أحرقوا أن يكون المكنون من معارضة جماعة قسمة
 العدد، وثبات وطاقة عن أظهر معارضة ركة في سنة من رياسته.
 والجواب عما ذكرناه:

(أولاً) أن لا يحتاج إلى معاطي استدلال على قوة دعوي لقوم إلى
 المعارضة، لأن ذلك معلوم ضرورة لكل من سمع أخبارهم، وكيف لا يكون
 ذلك معارضة وقد طأهم صنّى الله عليه وآله وهو ذوو حكمة والعصية
 والآفة، وقد ذمهم من الله رجوع عن دينهم والبرول عن رياستهم،
 وبصيرتهم إلى أن كانوا مسوعين، وأمرهم بالسيرة من شأنهم
 وأخبارهم، وجهد كل من حلف دمه من حبه ونسب، وعمو أن المعارضة
 برول ركة وبطلان وبضمحل فإن دعوى هو أقوى من دعوى معارضة،
 وكيف لا يكون مدعويين به ومعويين عليه، وقد حرجوا اهتمامهم
 أن يسروا من يحمل شيء من ركة وبطلان، وبطلان الأموال، وتحمل
 الأثمان، وبطلان هجاء، واستعملت يست وتقذف، وكل ذلك لا يعني ولا
 فيه طائش. فلو أن معارضة معارضة، فهو أسهل وأمثل وقطع
 للمادة من كل شيء تكفوه

و جواب عن ثبوتها أن شبهة إثم حرق دحوق لم يثبت ويدنس على
 العملاء، وأما ما هو مدعى على كل عقاب في حرب لعدوه أن يدخل فيه شبهة.
 وقيل مدعى مدعى لا يدخل على عقاب شبهة في أنه وحث من مدعى
 له إذا حصلت نفذة عليه، ولم لا يدخل الشبهة على الصبيان والنساء فيه،
 لأن أحدهم يودع غيره (١) في رمي تعرض أو طعن خذول لبادر إلى فعله

لوكا فدر عس، ولا خور لا تدخل عنه شبه فبعد عن الفعل مع القدرة.
وع لا تدخل شبهه فيه على ما ذكره كسب تدخل على حكماء ارجحان
على أن للعرب عادة في تختن بعضهم عن بعض، وم كانوا يترغون عند
السحدي إلا في المعارضة دون غيره من ضرور لا فعل، فهو صيغ دخول
لشبهه على غيره في هذا باب مخر دحوه عليهم بعدة بني ساه.

والجواب عن ذلك: أن العموم لا خور لا يقتضو أن الحرب أولى من
المعارضة، لأنه صلي الله عليه وآله قد دعي لأدلة منه باعنة و غيره، وأهم
لا يسمكون من فتاه، وقرعوا أن الحرب التي هي أبلغ في هذا الباب. وإم
تخذهم ودعي السوية منه بأن معارضة الثمرات أن أظهره بتعد عليهم،
ولا شبهة في أن المعارضة أولى من حرب أو وشوا لا تقتصر، فكيف وهم فيه
على خطر ولا تخطر في معارضته.

ولويدأوها أم الحرب لك بولبي أحد حسن. بما أن يصرق جمع
عدوهم فسرخوا منه من قرب يصرق وتضرره، أو أن يقيم قوم عاداً أو
حلافاً بعد معارضة على تمتث بصره، فيسمعوا حينئذ الحرب في
موضعهم وعند أبواب، وعقيب لا عذر، وفاء الحقنة وو كانوا جمعوا من
المعارضة والحرب، فإن الحرب لا يسمع من المعارضة نبي هي كلام مسموع
و قول مسموع، لأحدوا انصوب من طريقه.

على أنهم لما حاربوا حرباً كثيراً ولم يسمعوا بها عرصه، كان يجب أن
يرجعوا إلى المعارضة لروب شبهة الصديقة عنها.

على أن الحرب إنما وقعت بعد لخرة وبعد مضي ثلاثة عشر سنة، فعدنة
متدعهم من المعارضة طول المدة بتقدمه للحرب؟ وكيف جوا في تلك
الاحوال من المعارضة والحرب معاً؟

والجواب عن رابعها: أن السحدي دائماً كان أن يأتوا بما

يفاربت القرآن، ويشبهه به بأصصحة، لأن مماثلة على التحقيق لا تصدق،
وما حارب البعده بأن يتحدى بعضهم بعضاً في أشعارهم وحظهم، لا كذلك،
فكيف يخافون من وقوع الاشتباه ولا تنس في معارصون به، وذلك إذ وقع
فهو انصوب لمسمى، لأنهم قد دعوا (١)، لا إليه.

وبعد، فقد كان يجب أن يعارضوا على كل حال وإن خافوا التناس
ذلك، لأنهم كانوا عند من لا يشبهه ذلك عليه. وهم الأكثر معدورين
خارجين، لما دُعوا به ولا لعل لا يجرم معه عند جميع العقلاء معنوياً
مخوفاً خوفاً من أن يشبهه ما يأتى به على بعضهم، فكأنهم خافوا حتى لعجز
من مص الناس ففعلوا ما يوجب عدم معارضة عند جميع الناس.

على أنه لو عذر عاقل تحدي فعل فلم يأت به مثل هذا عذر لكون عند
جميع العقلاء ملوماً.

و خوب عن حارسه: أن مثل الذي دُعوا إليه لا يجوز أن يشبهه عليهم
المراد به، وقد حارب عديدهم أن يتحدى بعضهم بعضاً، ولو أشبه ذلك عليهم
لاستفهموه مع تطاول الأيام.

وبعد، وإن نقرنا إذا لم يكن دلاً على بسوء وليس بمنع من مماثلةة
ومعارضة من جميع ايوخوه، فألاً فعلوا ذلك ما يقدرون عليه.

واخواب عن سادسها: أن هذه الشبهة لا يصح أن يسانعها من ذهب
إلى أن الله تعالى صرف عن المعارضة، وأن نتحدى على التحقيق ما هو
بالصرفة، وإن سأل عاب من ذهب إلى أن عادة بحرف بمصاحبة القرآن.

فإذا قيل، إنما عولوا في أنهم غير مصروفين عن المعارضة، على ما تقدم من
كلامهم الفصيح في شعر وغيره.

قلت: لا ممتون على ذلك. لأن التحدي وقع بأن الله تعالى يصرفهم مستقبلاً عن المعارضة، فهو كان موحوداً في كلامهم لموجود متقدم ما يمتنه في تصديقه لكن مؤكداً حجة تصرفهم على هو ممكن مقدور، كما لو ادعى أن دليل بونه امتناع حركتهم في وقت مخصوص لم يكن فيما تقدم من حركتهم حجة في دفع.

وبعد، فإن هؤلاء إنما يعرضون عن معرضه من تحتهم بأمر بوجه الذي دعوه إذا كانت سمات مربعة ولا مربعة غير مبسطة، وأما من أن تعقب لأعرض على قدره وأعرض من جمع عظم، وقد كان حب ما وأما عاقبة أطر حجة معرضه وهو صدروا منه من استعاب أن يستعوه ويعتصم خطأهم من الكف على.

ومن لا يرضى حجة شأته وتعدلاً على ظهور القدرة على المعرض، لا يصبى به حروب ونجهر إليه خصوصاً، ولا تعد رضى به لا شبهة في منه، ولا تبدل التدوير من سحوة وتقدمه، لأن ذلك كنه تدن على قوة الاهتمام والاطراح، والتهاون ضد ذلك.

والجواب عن سادتها أن يوقدر وقوعه معرضه على تعدد وجه على من لم يوطئه من انحصار ما به يصور به قدره عليه، وقد وان فرصتهم أدون فصاحه من وادعة، فليس محور محترى عدة أن يكون قد حصل سهم وبر من هو أفصح منهم يستهي لى ارتفاع مقدرة والمداه بين كلام حجة، والاسان به يقرب في هذا الوجه كثير في حجة.

على أن لمن يصل هذه شبهة، لأن انحصار وسعد، ووجوه شعراء كانوا محرفين عنه صلى الله عليه وآله، ومن صفة أعدائه كان الأعشى، وهو في انحصار الأول، ومن شبهه من مدب على كسره وجروحه عن لاسلام، وتكعب من رهر سهم في آخر الامر، وهو معدود في لصقة لثأته، وكان من

شدة له من عداوة للإسلام، وسد (١) من رسله وسدعة الجعدي وهم في
الطليقة سبعة أسب (٢) بعد رمان صوبين، وقد رتبهم حصصاً في الإسلام سبعة
ولا منزلة توهم مواطاة وقعت معها.

ومن فون مايد ر في حين هذه شبهة أن حب مقدمين في كل صداقة
لا يجوز أن يجرى على غير ذلك صداقة، وذلك من أن يعرفهم بأسمائهم،
وكل يجب أن طوسو رد كلامه فيصيح أن يعرفوا من يعلمون مقدمه
فيهم، وداروا فيه أمست عمو، موضحة، فوفقوا عنها وكتبوا، وشققوا
الحجة عن عموهم بذكره، وقد رتبهم عرسو ذلك

وبعد، فإن نظري هذه الشبهة يقتضي أن لا يقطع على تقدم أحد في
صداقه ولا على أنه فصل من ربه فيه، لأن عادة ما يقتضي ذلك أن
يسجدى أهل نزهة في ما يعرضوه، وقد حوزر لمواضة ارتفاع طريق القطع
الذي قد علمنا أنه ثابت.

فصل

(في أن معارضة كان على وجه حارق للعادة)

علم أنه إما يمكن أن يتعنى دخول معارضة في العدة أن يقال: إنه
كان صني به عليه وآله أفصحهم فتأني له (٣) ما لم يتأث بهم، أو نعمش ومدا
طويلاً وم يتمكنو مع قصر الزمان عن معارضة، أو معهم امراضة بالخروب
وشعبهم بها، أو أنهم لم يفعلوه خوفاً من أصحابه وقوة أمره. وإذا نصت هذه
لوجوه فلم يبق إلا أن التعذر كان غير معهود

(٢) في نسخة: «سب»

١ في هـ: «وكد» وفي «وكد»

(٣) في نسخة: «فأما»

و جواب عن الاول: أما قد بينا المنصوب في المعترضه ما قرب في
المصاحفة والافصح بقاينه في كلامه وقصه حقه من هو دون طبعته. هـ حرت
العدوت. ود لم عاشوا ولم يعرفوا فقد نقصت بعده. ودا كان مذهب
صحيح يدي ثبوت على صحته عيشة لله تعالى هو مذهب الصوفية. واما
وقع التحدي فان يأتوا من الكلام هو في تمكيدهم منه وقدرهم عليه معلوم
من حقه. وأنه كان متنبأ غير متعذر بحرقه عذبه. ودام يفعلوا فلاهم
صرفوا.

و أيضاً وان لافصح اما تمنع مساواته في جميع كلامه أو كثره. وليس
تمنع مساواته في اخره منه على من كتب دون طبعته. هـ حرت بعدت.
وهـ ساوى أهل القضاة المأخوذ لأهل الصفة لاولى من شعراء في
البيت والادب. وري ردوا عليهم في القيل ود كان التحدي وقع بسورة
قصيرة تعرض حرق وكونه أفصح لا تمنع من مساواته بحرق العادة في هذا
القدر اليسير.

و أيضاً ولو كان هكذا يكن حرقه نعمة والله أهدي. فكيف يجب أن
يوافقه عليه. ويروى موافقته حقه. ومقبولة لا حجة في امتناع معارضتك
كما لا حجة في تقدم وصف (١) على مقصود.

ولا يجوز أن تلحقهم أئمة الاعتراف به وتفصل بالمصاحفة. لأن هـ
الاعتراف وتخصهم من عدية الضرر وبه الد. فلا ثقة فيه. وبى لأئمة فيما
يؤدي به بركة.

و أيضاً فليس يظهر من كلامه صلى الله عليه وآله فصاحة تريد على
فصاحة غيره من القوم. ولو كان أصحابهم وكان القرآن من كلامه وتعدت

معارضة هذه العلة ظهرت المرة في كلامه على كل حال نقض حته.
وليس هم أن يقولوا: انه تعمد فلم يظهر نص حته. لعدم ضرورة تأني
صلى الله عليه وآله في أحوال كثيرة فصد الى ايراد أفصح كلام وأبلغه. ومع
ذلك فهم يكن كلامه في هذه الاحوال متميزاً من كلام غيره.
وأما جواب عن شيء من قوهم انه يعنى لمراد زماناً طويلاً. فهو
لوجه الاربعه حتى ذكره في جواب الشبهة الاولى.
ومما يبطئ العقول للعقل. مصداق في متقدمه انه كان سعي أن تتعقرو
فيعدصوا مع امتداد الزمان وبصور الاوقات. فقد كانت لهم فسخة وعليهم
مهنة.

وأم عن ثالث ما قد خولوا به. فهو أن المعارضة كلام وخرب لا تمتع من
كلام. وقد كانوا يشهدون الشعر ويرخصونه في حال خروب. فليست الحرب
مائعة من المعارضة. ومع هذا وان الحرب لم تكن متصلة وقد كانت متروكة
أحياناً. فالأمر وقع معارضة في حال الامساك عن الحرب؟
وأيضاً فهم يكن جميع الأعداء من العرب محاربين، فالأمر يصح من لم
يحارب؟

وأيضاً وان مدة مقدمه صلى الله عليه وآله بمكة لم يكن محارباً، فقد كان
يجب أن يقع معارضة في أحواله مدة مقدمه بمكة. ولو كان الأمر على ما ذكره
أيضاً لو وقف نفوه عليه. ولقد كانوا طلبوا معارضة سعيت عنها الحرب. فلا
حجة لك في امتناع معارضتها.

والجواب عن رابع ما علقوه قد مضى. لا بد أن معارضة ما وقعت
مع الخوف من لا يصر روالاً مع من نفسه واضهاره. ويتبدل في افساد أن
تكون وقعت ولم يظهر الخوف هو بعينه منطل. يكون الخوف مبدأً من
عنها. وكل خوف مأمع من قود حيوش في حربه. وجميع الخوف في منه بعد

آخر، وما مع أيضاً من الهداء والافراء أو المعارضة بأحد رستم وسفديار، لا يجوز أن يكون ماعاً عند عقل من فعل المعارضة.

فصل

(في جهة دلالة القرآن على السورة)

اختلف ساس في ذلك، فقال قوم: إن وجه دلالة القرآن على السورة أن الله تعالى صرف العرب عن معارضة، وسبهم نعيم الذي به يتمكنون من مخالفة في نفسه (١) وقص حته، ولو لا هذا صرف لعدو وائي هذا الوجه أذهب، وله نصيب في كذا معروف ماوضح عن جهة اعداء القرآن. وقد حكى عن أبي سحن عدم نقول بالشرقة من غير حصول كيفية وكلام في نصرتها.

وإن قوم: إن القرآن احتضن أمره في القصة حة حروف اعداء، وتجاوزت كل غاية أخرى لله تعالى العدة أن ينتهي الفصحاء إليها، وإن اختصاص الله تعالى له صلى الله عليه وآله صهره على سده مع حروف اعداء قصصه يدل على سوره، لأن القرآن إن كان من فعله تعالى فهو دليل سوره ومعجزة، وإن فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم يمكن من فعله مع حروف للعدة قصصه، إلا لأن الله تعالى فعل فيه علوم بأفصاحه م بحرفه العدة بأن الله تعالى فعلها. فدلالة القرآن على هذا الوجه مستندة أن حرف سعادة سوره العيون. ودا عمدا بمولاه صلى الله عليه وآله إن بقرآن من فعل ربه تعالى لأفعه، قطعاً على الوجه الأول.

وإن هذا المذهب كذا يذهب أبو علي خبائي وسه نوهاشم ومن

وقضيه. وكان ثوبه ماسية يذهب أن أن شئف القرآن ونظمه غير مقدور من
العباد، واستحابة ذلك منهم كمسحله أحداث لأحسب.

وول قوم، به كان معجزاً لا يختص به نصيب الخلف للمعهود. وتسد قوم
عند رة أن م خصمه من الإخبار عن العيوب، وحرول ذهبو أن أوجه ذلك
روايت قد فصل عنه ولاختلاف على وجهه أخر بعده عنه.

و عن بعض هذه المذهب سون سون دصروفة، ونوجه كلامنا في
مذهب المتأخرين نوجه الأعداد من جهة قصصه، وب الكلام معهم توسع
ومذهبهم أقوى شبهة.

والذي يدب على م حزره من صرف لغوه عن معارضة وبها لمفع
هذا لوجه لأن قصيدة صرف حرف العادة به و كان نون حرقاً
للعادة بقص حته نوجب أن يكون به وبس كل كلام يقف إليه سقوب
الشدي والمثوق لعمد كى يكون من م هو معدوم وهو حرق للعادة، فكان
لا يشبه فصل م منه وبس ما يقسم به من فصيح كلام عرب على ما لا يشبه
عنه فصل من الكلامين فصيحاً (١) من من سداوب دون م من
القرآن وغيره.

وقد عرفت أن أحد بعض الأرونة ولا فكرة من شعر نظمها الأولى
من شعراء وبس شعر محدثين، ولا مدح في هذا بعض في ترجيح أن
دون عرفت في علم بعض حجه ومعبود به بس من كلمة وصل الشعراء
وبس كلام مفصولة بقدر حتى من أعدد وخرول مددة.

و دانست ديت و كان لا يصر في بعض قصار سور لمفصل وبس
فصيح شعر عرب ورج كلامه، ولا يظهر - نقوب منى الكلامين ظهور

الذي قد بينا، فما بالناس غير الفصل الضيل ولا غير الكثير، ويرتفع الانتساب
عليه مع اتصاوت ولا يرتفع مع اتصاوت.

و استعمل مهم: بأن يعرف من الفرق وأفصح كلام العرب من سحلي
للمقدمي الفصحاء الذين تحدوا به. راطل، لأنه يوقف ذلك عليهم مع
التصاوت الشديد يوقف عنه ما هو دونه. وقد عمد خلاف ذلك.

فأما من لعنه يكرر اعلمه يعرف من شعار جاهلية والمحدثين، وما يقول
به: ما تذكر أن عني ما ادعيت أنت لا تعلمه على شعوم ومن لا درية به
شيء من الفصاحة (١) كالأحمر وعمرهم، وما اعتسروا من يظهره أحد
الأمريين ونحو غيره الآخر، وبين ما يظهر له يعرف منه دول ما التمس عليه
أمره، وهم كثير.

ون قيل، يتو كفيه مذهبكم في الصفة.

فما: ندي يذهب إليه أن الله تعالى صرف العرب عن أن يثبتوا من
الكلام من يسوي أو يصفه هي القرآن في فصاحتهم وطرقتهم، بأن سلب
كل من رام المعارضة العلوم التي تأتي ذلك به، فإن العدو التي بها يمكن
ذلك ضرورة من فعله تعالى وما يحترى العادة.

وهذه خمسة بما يكشف بأن يدل على أن سحدي وقع في الفصاحة
بأطريقة في لفظ، وأهم لو عارضوه شعر مطوم لم يكونوا فاعلين مادعوا
إليه (٢)، وأن يدعى عن حنط من القرآن بضربة في لفظ مخالفة لفظهم كن
كلامهم، وعلى أن القوم لو لم تصرفوا لعارضوا.

والذي يدل على الأول، أنه صلى الله عليه وآله أطلق التحدي وأرسله،
فيجب أن يكون إنما أطلق تعويلاً على عدة القوم في تحدي بعضهم بعضاً،

وها حزن باعدر لفصاحه وصريقة انصه. وهذا م كان يتحدى الخصيف
اشعر ولا شاعر الخطيب، واهم م كانوا يرضون في معارضة شعر مثله لا
بالمساواة في عروضه وفقيهه وحركة وفته، وبوشة قوم في مرده بالتحدى
لاستفهموه. وما رأيتهم فعلوا، لأهم فهمو أنه صنى لله عليه والله حزن فيه
على عاداهم.

ومما يستل أن السجدي وقع في نظم مصروف في فصاحه: أنا قد سنا
مقدرة كثر من القرآن لأفصح كلام العرب في الفصاحة، ولقد حيى عرق
عليه من دث، وان كان عر حافى عذب انرق في ليس بينها هذ التفاوت
الشديد. فلولا أن النظم معر يعارضوا بفصح شعرهم وسع كلامهم.

فما لدي يدل على أنهم لولا يصرف [لعارضوا] (١) أنا قد سنا في
فصاحة كلامهم ما به كفية، والنظم لا يصح فيه سريد وتفاصيل. وهذا
يشرتت الشاعر في نظم وحد لا يريد أحدهما به على صاحبه، وان ردت
فصاحته على فصاحة صاحبه.

وإذا م بدخل في نظم تفصيل فم سى إلا أن يكون لفصل في السبق
له، وهذا يقتضى أن يكون السبق ابتداء في نظم الشعر فأنى معحر، وأن
سكون كل من سبق في عروض من أعارضه وورث (٢) من أورانه كذلك.
ومعلوم خلافه.

وليس يجوز أن يتعذر نظم مخصوص محجى العادة على من يمكن من
نظم غيره، ولا يحتاج في ذلك في زيادة علوم، كما قلده في لفصاحة. وهذا
كان كل من بقدر من الشعراء على أن يقول في الوزن الذي هو الطويل قدر
على لسيط وغيره، ولو لم يكن إلا على الاحتذاء وان خلا كلامه من فصاحة.

(٢) غير واضح في النسخين.

(١) الزيادة من م.

وهذا الكلام قد فوّعه واستوفّه في كتابه في حجة المعجز لقرن.
 فإن قيل هذا المذهب ينصّ أن العرب ليس بمعجز على الحقيقة، وأن
 انصرف عن مع رصته هو المعجز. وهذا خلاف ظاهره.

قيل: لا يجوز دعاء لأجر في مسألة فيه خلاف بين العلماء (١)
 سكنين، وأقبحه (المعجز) وإن كان هذا معنى معروف في اللغة بأمره بالبعث
 في عرب مائه حظ في دلالة صدق من احضرت به، وعزل على مذهب أهل
 الصرفة بهذه صفة، فمحور أن يوصف بأنه معجز.

وإن تذكر بعينه وأصحاب حمل جواب ذلك بغيره ليس بمعجزاً
 يريد به أنه لا يدل على بسوءه أن يبره بغيره على مثله. وأنه كونه معجزاً
 بمعنى أنه في نفسه حرق بعدده دول من غومسائه ودن عليه من الصراف
 عن معارضته، لم لا يعرفه من برد الله عنه عندهم، والكلام في حق ذلك
 وقف على المتكلمين.

وإن شنع على من ذهب إلى حرق مسألة بقصده تأنيث نقول: إن
 العرب من كل باطن قدروا على فعل مثل القرآن في قصده وجميع صفاته.
 طلب شدته وحاج من نقص قوته من مثل من حشد الله

ومن ذهب إلى [أ] العرب موجود في الشيء من السوء، لا يمكن أن
 جعل القرآن هو مع المعجزات من مقام التصديق، لأن العلم على صدق
 دعوى لا يجوز أن يعتمد عليها بل لا بد من حدوثه مطابقاً لها.

ود قيل. برون حبرن عنده اسلام في سبي صتي به عنه وأله به
 جمعه في حكم حادث وإن كان متعمد موجود

قيل: يجب على هذا القول أن يكون هو موجود بحيث به هو بعينه بدت على

السوء، لأنه الخُذْتُ عنده، دون ما تقدم وحوذه.

فان قيل، ان كان صرف هو السحر والواحد أن يحكي حادثة فيه عن فصحاء العرب، لأنهم إذا كان يتأني منهم قبل السحري ما تعد بعده، وعند روم له رصة والحال في أنهم معوا منها حصة صهرة، فلا يبقى لهم بعد هدم ربه في السوء ولا شئ فيه، فكيف له يتعدوا وأقاموا عن ذب عنهم وبكذبهم.

قلت لا سعد أن يعمو تعد ما كان من شأنه، ويحور أن يسوء في الآفاق، أو سي أنه سحرهم، فقد كانوا سمرقوت السحر، وكانوا يعتقدون أن السحر تأثراً في أمثاله هذه الأمور، ومداهم في السحر وبصديفهم له تأثيرته معروفة، وكذا الكهنة.

ولو يخصو من ذلك كله وسوء مع أن الله تعالى حذر أن يدخل عليهم شبهة في أنه فعل لتصديق، ويعتقدوا أنه فعله بصدقه، بل حجة بعد كما يعتقد كثير من مصنفين، أو فعل لمحة وبدولة، فكأنما يخصي وجود دحوى اشبهت عليهم في هذا الباب حتى يذكره، وقد ذكرنا ما سيج منها.

وإذا قلنا سؤال على السائل عنه فصلاً، إذ كانت العرب علماء لحرف فصاحة لقرآن بعدداهم، وإن أفصح كلامهم لا تقاربه، وأن شبهة نصيب عليهم في أنه من يفعل الله تعالى صديق لله حتى الله عليه وآله.

وإذا سألنا قد ينطرق عليهم في هذا العلم شبهة كثيرة، لأنهم يحب أن يعموا أن الله تعالى هو الخارق هذه العادة فصاحبه لقرآن وأن وجه حرقه له تصديق الدعوة لسوء، وفي هذا من الاعتراض (١) ما لا يخصي.

قد: حسوا بفسادكم عن هؤلاءكم مثل هذا فهو كقول.

فان من: إن كان الصرف هو سحر والاحتمال لقرآن من ترك كلامه

ونعمه من فصاحة ليكون لصرف عن معارضة نهر؟

فما لا بد من معرفة المصحة في هذا ما هو ك ما هو أظهر
دلالة وأقوى في رب الخجة من غيره وأصلح منه في رب يدب. فذكر من
أن يكون إيراد القرآن على هذه مرتبة من الفصحة أخص في رب يدب.
ون كان لو نسب فصحته مع صرف عنه لكان الأمر فيه أظهر وأحر.

ونقلت هذا سؤال على — ثل عنه، فيربد: الله تعالى ودر على ما
هو أفصح من إيراد عند كذا، وألا فعل ذلك لأفصح ليظهر مائة عرب
لكل فصيح من كلام العرب، وروى الشهاب عن كل أحد في أن العرب
— أوى ويفارب؟ فلا بد من ذكر المصحة ليذكره، و ب ركب بعض
من لا يحصل أمره أن يعرف قد بلغ أقصى ما في المنصور من فصحة، فلا
يوصف تعالى بالقدرة على ما هو أفصح منه

قله هذا غلط واضح، لأن العايات في سبب الكلام تفصح بها غير
محصاة ولا مباحية. ثم وانحصر على ما دعي بتوجه الكلام، لأن الله تعالى
قادر على أن يثبت العرب في أصل المادة معوم لني يتمكنون
من الفصاحة التي يراها في كلامهم وشعارهم لا يمكنهم من هذه العانة التي
هم الآن عليها، فيظهر حينئذ مرة عرب وحروجه عن عادة ظهور تروى معه
شهاب ويحب معه تسليم. وألا فعل ذلك إن كان العرض ما هو أظهر وأحر،
وألا يحيى الله تعالى عنه دعواه الاموات أو كثرهم وأبدا لأحد أو
أكثرهم، وألا حتى عند المطب عليه سلام، ونقل حبان مكة عن أم كذا
كم قرح القوم عنه. وذلك كنه ظهر وأحر

و ب قيل، إذا ما يكن قراء حروف إعادة فصحته كيف سيهد
بالفصاحة متقدمو العرب فيه كـ توليد من معرفة وغيره؟ وكيف يحدد صبي
الله عليه وآله وأحد دعوى كبراء الشعراء، كالدعوة لعمدي، ومنه نـ

ربعة، وكعب بن رهير، وسابك لأعشى الكبير توخه سبحانه في الإسلام
فعدله أوجه من هاهنا ومن يه يخرجه عنك لأحسن أحمر وأر، وصنعه
عن نتوجه؟ وكيف حب هؤلاء فصحاء لا بعد أن يهربهم فصحة حرب
وأعجزتهم؟

قيل: من شهد فصحاء من فصحاء حرب وعصبة بلالته إلا تصحيح
وما بكر أصحاب التصرفية عن مربية حرب في فصحاء، فقول من بين
فصحاء وان غلب على كل كلام فصيح قد رتب معجروا يمكن، والخرق
للمعده والمعد، فليس في حرب الفصحاء فصحاء فيه وشهدتهم برعته في على
فصحاء تصرفه وقت دخول فصحاء النعماء في الدعوة ومع حب أن يكون
ذلك لأمر قهرهم وهرهم، وأن ساء في هذا الباب من بعد معارضة
عليهم در موه مع تفهيم الكلام فصيح عنهم ثم بعد رصو

فمن قبل كيف لم يصرف مستبهم على أي من معارضة؟

قلت لا شيء أبلغ في دلالة القرآن على سوءه من يمكن مسيئته من
معارضته حقيقة، لأنه لو لم يكن عبره من لفصحاء ما بين به رب كلامهم
ويشكل أحدهم معصروا لعارض كعارض مسيئته، فتمكين مسيئته من
معارضته دليل واضح على ما عوه في التصرف.

وقد بين في كتاب في جهة اعجاز القرآن أن من لم يرض في جهة
ما حترده من التصرفية يرميه هؤلاء لا جواب عنهم إلا أن ذهب أن تصرفه:
(لسؤال لأوب) أن يقال ما أسكرتم أن يكون القرآن من فعل بعض
حسن ألفه إلى مدعى النبوة، وحرق به عاديا، وقصد ما أن لا يصلح ب
والتليس عيب، وليس يمكن أن مدعى الاحصاة يملع فصحاء حسن وأما لا
يجوز أن يتحدور عن فصحاء عرب، ومع هذا التحوير لا يخص لثمة بأن الله
بعلى هو المؤيد بقرآن برسوله صلى الله عليه وآله

وقد يمكن برز معنى هـ سبوت على وجه آخر، فيـ... إِبْنُ مُحَمَّدٍ صُنِيَ
به حقه ووجهه في محرابه كـ... و... ذكر أن مـ... هـ...
وهو... أن يكون... كـ... على... وأن يكون... من...
... كـ... من... هـ... و... دة... في...
... وعنه... في... هـ... و... لا يمكن معرفته،
فاسأل متوجه على ما ترويه.

وفي حكمة في كـ... كـ... كـ... من...
هـ... و... هـ... هـ... هـ... و...
... من... كـ... كـ... من...
هـ... من... و... من... من... من...

وهـ... غير صحيح، لأن الذي سمعه أن... لا يمكن...
أن يجمع منه... لا... أن يجمع... كل...
من... وأن لا يمكن... من... على...
أحد.

وقد علم أن يجمع من... و... في...
وحسب، وليس يجب... لا... أن يجمع...
لا يجب إذا لم يعمل... من... في...
ومن اشتبه عليه الموضع... (١) من قبل نفسه
وتقصيره، لأنه كان يجب أن لا يصدق... أن...
[بذلك] (٢).

ثم نقاب للمعقّب هذا: أليس قد صل برادنت وهدى وإصلاح ومن حري

مخراهم من المحرقين ومنتمين جماعة وسدت بهم أديابهم، وألا منعهم الله تعالى من هذا الاستمعة فإن كان المسمع منه وحده

ون [قيل] (١): كل من صد وصل عند محرق هؤلاء الذين ذكروا كان في معيونه شيء من أنه سبيل ونفسه ون لم ندع هؤلاء في ناطقهم.

قضا: في أنكرت أن يكون كل من أصل مما ثقته الخ من هذا الكلام مصحح قد علمه الله تعالى أنه كان نفس لم لو ينفذ على أن يوشك أن يقول لفسد. إنه على كون ضرورة أنه قد حصل به خلاص وماني ومن أشبههم من أصحاب الخيل والمحاربين من أولاهم ما حصل ونفى على الدرس مصحح. نفس وهذه الطريقة بخياره نوعي الحربي ورعه أنه قد حصل بدعاء ليس لعنه الله ووسوسه، من أولاد دعائه حرم الله تعالى أنه كتب لا يصل.

ولأنه هاشم حواء حرقى ستفقد دس، وهو أن يقول. إن حقيقة الاستفساد هو ما وقع عنده الفهم. ولو لا ما وقع من غير أن يكون تمكين ولا له حظ في التمكن وإذا علم الله سبحانه أنه من منع من لقيح وفعل لو حب عليه مع عناية النليس يكون ثوابه على فعل وحب ولا امتنع من هيب أعظم وأكبر، لأن المنفعة عنه أكثر. ونحريه محرق ريدة شهوة ون وقع عندها من لقيح ما يولا نفوها بوقع، ونحري هذا كله محرق التمكن الخارج عن باب الاستفساد.

وعلى هذا مذهب لا يمنع أن يدب في مؤن الخ منته، وأن ثوب من لم يتسرع في تصديق من صهر على نده ما يجوز أن يكون من فعل الله تعالى أكبر وأعظم والمنفعة عنه في هذا التكيف أعظم ونحة أكد، فحق ذلك بالتكهن وخرج من أن يكون ستفقد دأ. فلا يحب معه تعالى منه.

ومما اعتمدوا أبصاً في جواب مسألة الخ قاسوا: به لا فرق في حرق
بعدة ما قرآن ودلالته على الاعجاز، وبين أن يكون من فعله تعالى أو من فعل
بعض الملائكة، لأنه الله دل اد كانت من فعله تعالى حرق العادة لا لأنه من
فعله تعالى، فيجب أن يدرك، وان كان من فعل الملك للاشهر في حرق
العادة.

والجواب عن ذلك: إن حرق العادة غير كافٍ إذا جازاً أن يحرقها غير
الله تعالى ممن يجوز أن يفعل القبيح ويصدق بكذاب، والله لا حرق العادة
من فعله تعالى لأنها بأمر (١) فيه وقوعه على وجه يصح، وأد كذا يجوز على
الملائكة من العلم بصحة السوء أن يفعلوا الصبيح، فلا يجوز أن يُجرى
تصديقهم لمن يصدقوه وأن حرق لعادة يجري ما فعله الله تعالى من ذلك. وأتي
فرق بين ما يجوز فيه من أن يكون من فعل، وبين ما يجوز فيه أن يكون من فعل
حتى أو ملك [في ارتضاع دلالة على السوء؟ وهل كان ما يجوز أن يكون من
فعله غير دال على السوء إلا من حيث حار أن يفعل بفسح وصدق الكذاب؟
وهذا بعينه قائم فيما يجوز فيه أن يكون من فعل حتى أو ملك] (٢)، وان حرق
لعادة إذا جازاً أن يحرقها من لا يؤمن به فعل القبيح.

وغير كافٍ في الدلالة على هذه الاصل الذي قررناه تحرك شمس في
غير جهة حركتها، لما كان ذلك معجزاً أو دالاً على صدق من يدعيه، عداً
لتحيزنا أن يكون من فعل بعض من يفعل القبيح من الملائكة. إلا أن يتقدم
ذلك دليل مقطوع به على أن الملائكة لا تعصى ولا تستعبد. وهذا مما اعتمده
صاحب الكتاب المعروف بالمغني وبفضائه عليه في كتابنا الموسوم بالموضع
عن جهة اعجاز القرآن.

ولأ أدري كيف اشتبه على المحضيين هذا الموضع، لأنه لاختلاف في أن حركة الشمس وجوزيا تغيرها بفعل بعض شردين محور عديم فعل قسح لما نُتبت هذا التفسير (١) معجراً، فأني فرق بين الشر والملائكة مع تجوير القسح من الجميع؟

ومما اعتمدوا عليه في دفع سؤال الحق: أن هذا انطعس وإن قدح في اعجاز القرآن قدح في سائر المعجرات.

و جواب عن ذلك: أن معجرات على صريين:

صرب يوصف «قديم تعالى بالقدره عليه بحواجب الست، وبراء الاكمة ولاصرص، واحترع الاحسام. وهذا الوحه لا يمكن الاعتراض فيه بالحق والملائكة خروجه عن مقدور كل محدث.

والضرب الثاني من معجرات ما دخل حسه تحت مقدور البشر. وهذا لوحه اما يدل د عدم أن قدر الواقع منه أو انوجه الذي وقع عليه لا يتمكن أحد من تحديث منه، ودا لا يعنى هذا فلا دليل فيه.

فاذا قيل. وما الطريق ان لعدم بأنه ليس في مكان جميع المحدثين.

قلنا: غير ممتنع أن يحبر الله تعالى على لسان رسوله يؤيده بمعجزة، ويحتصن تعالى بالقدره عليها، ويعلمنا أن عدة الجن أو الملائكة مساوية عاداتنا، وما يتعذر علينا ما يتعذر عليهم (٢)، فني طهر أمر يحرق عدتنا علمنا أن ذلك معجز لعلمنا بمشركة الملائكة ونحن له.

ود قيل: ما تتكبرون من أن يكون لله تعالى أخرى عادة الجن أن يحيي الميت عند أدنى جسم له صفة مخصوصة اليه، كما أجرى العادة بحركة الحديد عند تقريه من احجر المقناطيس، وادا جوزيا ذلك لم يكن في ظهور احياء

(١) في هـ «هد تنجيز».

(٢) في سحير «يتعذر عليهم».

الميت على يد مدعي لبوة دلس على صدقه، لأنا لا نؤمن أن يكون حي نقل
ليسا ذلك جسم الذي أُحرى الله تعالى عنه عده نحن أن يحكي الموتى عنه.
وهذا طعن في جميع المعجزات.

فقد أحياء الله تعالى ميت عند تقرب هذا الجسم لله وفي عذبة حرق
منه تعالى لعذابا مما يحرق محرق بصدق الكذب، وهذا لا يجوز عليه تعالى.
وبين أن أُحرى الله تعالى عنه الحرق بأن يحكي ميتا عند تقرب جسم اليه
من حيث لا يعلم ذلك ولا يعرفه حر أن يعنه في عذاب، لأنه دافعه في
عذابهم فلا وجه لنقض، وإذا عصى عذبة فهو صدق الكذب، وبين هذا
محرق محرق نقل الكلام، لأن حي إذا نقل كلاما ما حرق عذبة مثل
فصاحته، ففسد نقله قد حرق عذبة، وبين [الله تعالى] (١)، في ذلك فعل
يحرق عذبة، وإذا نقل جسم المثار إليه ففسد عنه الجسم لم يحرق عذبة،
وإن الحرق له من أحياء الميت عند تقرب الجسم منه، والفرق بين الأمرين
غير خاف على التأمل.

ونقل: سؤال الحرق يطرق أن يحرق من ظهر على يده حياء ميت أن
لا يكون صادقا بل يكون الحي أحضر من بُعد حياء وتعد هذا الميت، لأن
حفاء رؤيته وسعة حينته يتم معها (٢) قبل ذلك، ون مدعى لبوة دعى
معجزة به نقل جس أو قتلا مدمية، ووقع ذلك. حور أن يكون الحرق تولوه
وفعوه، ولو أن مدعى توفي ذلك محارجه حرق حي أن يحمل عنه ذلك
استقل ولا يحصل عنه شيء من تكلف ذلك السقل. وهذا قدح في جميع
المعجزات أو الرجوع إلى أن الله تعالى يمنع من الاستسعاد وأنتم لا ترصون
بذلك.

قلنا: معنونه أن أحسن الملائكة وأحسن لطيفة رفقة متعجبة، وهم لا يراهم بعيوننا، لا بعد أن يكفروا، ومن كان منحصر السيرة لا يجوز أن يحبه قدر كثرة، لحاجة القدر في كثرة، أي الصلاة وريادة السيرة، وهذه العلة لا يجوز أن [يحل] (١) اسمه من انفسهم، فلا يجوز على هذا الأصل أن يتمكن منك ولا حيي من حيي ولا قنع مدسة إلا بعد أن يكشف الله تعالى ستره ويعظم حشيه، وقد حصل هذه بضعة وأنه كل عن سيرة وميرته. فادعى سيرة من حصل معجزة افلاخ مدينة أو قل حصل فوقع ما ادعاه من غير أن يشهد حسب كنهه أعاب عنه أو بولاه. سطر اسحوير لأن يكون من فعل حيي أو منك، وحلص فعلا الله تعالى

ولا فرق في اعتبار هذه حيا من الخس وسخر، لأن مدعى الاعجاز حصل حيي فليس لأيهما يحمله أحد من مفرد لأنه في الاعتبار عنه من أن سمعه من الاستعانة بغيره، وبسبب أن كس حبه يتم معها الاستعانة بغيره، والحيي في هذا الباب كلاسسي إذا كان قد سببه لأنه لا بد من أن يكون كثيراً مدركا.

وقد بدا ميب حيي أو حصار حسه من بعيد، فليس يجوز أن يتمكن منه أيضاً، لا من له قدر تخرج في سيرة كشفه يسوه برؤيه.

وكثر ما يمكن أن يقال: حوروا أن يكون حيي لدى أدله حيي (٢) عيب من أصغر حيون حته كاندرة والعوضه.

وحيث عن ذلك أن قل الاحوال أن يكون حامل هذا الحيون مكافؤ له في القدر، ويحب تساويها في الخلة والكثافة، فيحب رؤيته ولا يحق حاله.

و بعد، وان فرضنا أن رؤية هذا الخدم غير واحة، فلا بد من أن يكون ما كمنه وسقطه مرئياً متمراً، وإلا لم يفرق بين حضوره وغيابه. وما هذه حاله لا يحق على المحصرين حانه، ولأنه من أن سر كوه ونفطوا بحاله وبشبهه على وجه الجملة فيه.

و يلحق هذا الوجه بالاول في مداواة الخس والبشر في الاعتبار عليهم والامتناع، وهذا يحد كثيراً من المشعدين وأصحاب الحق يسسرون حسماً ويطهرون آخر، ويسدلون متناً حتى وصغيراً بكسره. واد غتر عليهم لمحضون طهروا على مطر حملهم ووجوههم، ولأنه في مدعي الوة من أن يأمن فيه ما حوَّره في المشعدين، وليس يحصل الامر إلا بصادق سحت وقوى الامتناع.

ومما أحب به نفوس عن سؤوب الخس: أن يقرآن لوك من فعل خسر لواقف العرب استى صلى الله عليه وآله عن ذلك، ولعلنا به يس في عخره عن مدخلت ذلك على سؤوك، لأنه حائر أن يكون خسر ألفته ذلك. وهذا من صعيق السعد، لأنه يسس بواجب أن تعرف العرب هذا مدح ولا تهدي لي هذه الشبهة. وكما ورد المصنوع في بقرآن من الشبهات التي تم تحضر للعرب بـ، ولا ريب أحداً من المتكلمين والمخضمين حمل جواب هذه شبهة أنها لو كانت صحيحة لوقف عليها العرب، وإنما تحمل على العرب وتوجب أن سوفوا عنه في يختص بالمصاحح، وما يجوز فيها من التقدم والتأخر وجه انتدص، وما أمسه ذلك مما مرجع فيه اليهم والمعوب عليهم. فأما في لشبهات التي لا يحصر مشهدها ولا يبتدون في البحث عنها، فلا معنى بنحوه عليهم .

ونقل من تعلق هذه البصقة خسر لو وقف العرب على ذلك وأدعت في القرآن أنه من فعل الخس، أكد ذلك دائماً على أنه من فعل الخس على

الحقيقة؟ وإن قل نعم، فليس له كيف، وكيف يدل على ذلك، وأي تأثير لدعوتهم في تحقيق هذا الأمر؟ وإن قل لا ندب، قيل له كيف لم ندل بمواقفة على أنه من معيهم، ودل سرهم على أنه ليس من معيهم، وأي تأثير للترك ليس هو للفعل؟

على أنهم إذا جعلوا ترك الواقعة دليلاً على أنهم لعرب من أن يكون القرآن من فعل الحب، فبما يقول لهم: ما لدى أمست لعرب من أن يكون القرآن من فعل الحب، حتى أمسكت لأخذه عن الواقعة؟ أشيروا إليه بعينه حتى نعلمه، وتكون الحجة به وثقة إن كان صحيحاً، فإن هذا لا يحسن خوة به على العرب، وحاب المسكن فيه أقوى وهم إليه أهدي.

فإن قيل: ينبو الآن كيف لا يدرم سؤال من من قال بالصرف؟

قيل: إذا كان صحيح في جهة عتار لقرآن أن الله تعالى سب كل من رام معارضة العلوم بني به يتمسك به، وعندما أن أحد من المحدثين لا يقدر أن يقف في قلب غيره شيئاً من علوم ولا من تصادها، فلا فرق في هذا التعذر بين ملك وحشي وبشر، لأن وجه التعذر هو أن قدرون بقدر، فكل من شارك في القدرة فلا بد من أن يعذر عنه ذلك. وهذا يقتضي أن صرف لا يقدر عليه، لا الله تعالى، ولا يدخل في مقدور أحد من المحدثين، فسؤل لجس ساقط عمن قال بالصرف ومتوجه إلى مخالفهم.

وأما السؤال الثاني الذي وعدنا بذكره. وقد به لارم لم لم يفن بالصرف وغير لارم لم ذهب اليه. فهو أن يقال: قد ستم لكم تعذر معارضة القرآن على كل بشر وحشي وملك، وكل قدر من المحدثين، وسلم أيضاً أنه من فعله تعالى على غاية اقتراحهم، ما المكرم أن يكون أثر هذا الكتاب على سبي من الأنبياء غير من ظهر من جهته بغضه عليه وقتله لظهر من جهته، وادعى الإعجاز به؟

وليسنا نعرف بنصوه (١) حوزة سديداً عن هذا السؤال، لأنهم قد دكروا الاستبعاد وغيره بما حكاه عنهم في جواب سؤال الخس، وقد تكلمنا على فيه كفاية، وقد قالوا إن العلم ضروري حاصل بأنه لم يسمع من غيره، أو قالوا بعدم ضرورة أن يظهر له لم يأخذه من غيره، فبما أن العلم ذاته لم يأخذ من أحد ظهر على يده وعرف أخباره واشترب، فثبت لا محالة، وهو على خلاف مقتضى السؤال، لأنه تضمن أنه أخذه ممن لم يظهر له خبر، ولا وقف به على خبر سواه، وكذلك يعلم ذاته لم يأخذه من غيره لأنه من أن يكون مشروطاً بما ذكره، وكيف يدعى صواباً أنه لم يأخذه من غيره، وهو يدكر أن ذلك يربط به عنه، فثبت أن يقولوا أنه لم يؤخذ من أحد من البشر، وقد فرضت أن الأخذ منه ذلك من البشر لم يصح على جهة سواه لخس بشر في هذا البحث

وقد ذكرنا في هذا السؤال أن تخوير ذلك يؤدي إلى تخوير مثله في سائر المعجرات، فاقبوا، فإذا قيل لنا إن باقي المعجرات يعلم حدثه في الحال على وجه يوجب الاحتياط، فقد استدلوا بأن سطر فاعلم حدوثها في الحال بخبر مدكره، وتخويره ذلك منعه عن التصرف فيه

فاخوب عن هذا الوجه الضعيف أن تخوير مستند الضرر في المعجرات أن تكون غير حادثة ولا محتصة، لا يقتضي التمسك عن التصرف فيها، وكيف يكون ذلك ونحوه أن كل ما ضر في علم من أعلام لائساء «ص» خور قبل نظره فيه أن يكون محرقة وشعبة ولم يقص ذلك تفسيره عن التصرف فيه، بل واجب نظره بشوب خوف وعدم لامن من أن يكون المدعي صادقاً.

فكذلك حكم استصراغ الإعلام مع تخويره أن يكون غير حادثة ولا

محتضه، ولا يجب أن يكون مفعلاً عن الظرف، لأن الخوف موجب للبطر، يستمارن
 ويميل إلى أن يعمد به أن يقرّب لو كان مأخوذاً من شيء حقه الله
 تعالى به لم يكن حده من وجهين إما أن يكون قد أدّى برسائه، وظهر أمره
 وأبشّر حشره، ولم يوده، وفي سوجه لا ور مستحقة أن يعق حشره ويطوى
 حاش من قبله وعنه على كنهه، لا يتبع مع سحت شديده والتشهير بتقويته،
 وإن كان على الوجه الثاني وجب على الله تعالى أن يمنع من قتله وإلا استقص
 يعرض في بعثته.

و جواب عن ذلك أنه لا يمنع أن يكون ذلك الشيء مفعولاً في بدي
 قتله و جده كنه من بعده، فليس يمكنه بقاء شيء واحد، ويعرض أيضاً أنه
 أوقع به نفس بعد أداء الرسالة حتى لا يوجها على أنه تعالى منع من قتله،
 وقد جوب هذا بصرفه عن هذا السؤال فوضح لا اشكك فيه، لا ما قد
 يسانى من بعد معارضة على العرب هو سببه في حال العوم، فصاحبه
 حتى يتمكنوا من معارضة، فهو كنه مصهر العرب غير مفضل في
 لكرب وهو في معارضة عن شيء منه، كما نصممه السؤال، ثم حسن صرف
 من رما معارضة، لا بد من ذلك بصدق وشهادة نسوة، لأنه قد دعى
 صلى الله عليه وآله عنه أنه عن نسوة سوان بصرف عن معارضة، ودا وقع
 ذلك كان مصداقاً بدوّه وتصديقه.

وقد كان كركب في كنهه فوضح عن اعتبار اقتراب جواباً سديداً عن هذا
 السؤال يمكن أن يجب من ذهب في اقتراب في حرق العادة بمصاحبه، وإن
 كان قد قرأه هم في كنهه، ولا سمعه في معارضة ولا مذاكرة، وما
 أخرجه فكرة (١)، وهو أن العرب عند التأمّل به يدل على أن سيدنا هو

المختص به و المظهر على يده دون غيره. ثم تضمنه القرآن مما يدل على ذلك
قوله تعالى في قصة النجدة «قد سمع الله قول بني نوح لما يزلهم في أ方舟هم
إلى الله والله يسمعون تحريكهم» (١) «ولكنك فريق عدا» (٢) «وحدثت الرواة بسبب قصة نوح عليه
السلام من أنصرفت وقيل حوته سبب ثعبان طهر منها روحه. وقال ه:
أنت علي كظهر أمي. وكان هذا اللفظ مما يصدق به إغارة روحهم. فأتت
لمرأة النبي صلى الله عليه وآله وشكت حادها. فأمر الله تعالى كفاة لطهار (٣).
ومن ذلك قوله محمداً عن سهرم من أصحاب النبي «ص» في يوم أحد
عنه ووي عن نصيرته «د تصعدون ولا تنؤون على أحد ورسول يدعوكم في
أحراركم». ورواية (٤) وردة في هذه القصة مما يطبق التبرير.

ومن ذلك قوله تعالى «وأيوم حين إذ أعجبتمكم كثيركم فلم ينع عنكم
شيئاً وصاغت عليكم الأرض عما زحمت ثم وبستهم مدرين». ثم أمر الله
سكينة على رسوله وعن المؤمنين (٥)، وجاءت الأخبار بأن بعض الصحابة قال
في ذلك يوم: لم نعلم من قلة (٥) وهو يدي عن بقوله تعالى «دعجبتمكم
كثرتكم» وروي أن ساس جميعاً تفرقوا عنه وأسموه، ولم يثبت معه غير أمير
المؤمنين عنه بسلام وأعداس بن عبد الصب وهرم بن بني هاشم (٦).

ومن ذلك قوله تعالى «وإذا رؤوا نخلة أو هوأ اعصوا بها وتركوا قائماً
قل ما عبد الله خير من الله ورسوله من تخارقه الله خير من إله (٧). وجاءت الأخبار

(١) النجدة: ١-٤.

(٢) مجمع: ج ٩ ص ٢٤١. ج ٩ ص ٥١. ج ٦ ص ٦٩. ج ٨ ص ٨٣. وفي
الكتب الثلاثة: «خولة».

(٣) البرالمنة: ج ٢ ص ٨٧. (٤) التوبة: ٢٥-٢٦.

(٥ و ٦) مجمع: ج ٥ ص ١٦. ج ٣ ص ٢٢٤. (٧) مجمع: ١.

بأن النبي صلى الله عليه وآله كان يحض يوم الجمعة على المسير فأقيمت من
لسحبه الكعبين وعليها تحفة له ومعها من بصرى بعض، فتعرق الناس
عنه «ص» أي لآل يسطروا اليه، وم يلى إلا عده فسة (١)، وملت الآية
لمذكورة.

ومن ذلك قوله تعالى «الذين رجعت إلى أعقابهم لم أحملهم» (٢) وجاءت الرواية بأن
قتل ما حكى في لآلة عبد الله بن أبي بن سفيان (٣).

ومن ذلك قوله تعالى «وأسر لبيئ إلى بعض أرواحه حديثاً»
فمما سأل به وأظهره الله عنه عزف بعضه وأعرض عن بعض فمما سأل به
قلت من أسأله هذا قال سألني العنبر الحمر (٤). وملت هذه لآلة في قصة
مشهورة، وإن سبي «ص» أسراى أحد روجته سراً، وأسزب عليه صاحبة لها
من الأرواح نبضاً، واطمع (٥) لبيئ صلى الله عليه وآله على فعلها فعذب
لمظهرة لبيئ، وأحدث موهومذكور في الآية.

ومن ذلك قوله تعالى «لا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا»
ثاني ثيب إذهب في عار يدفعون صاحبه لا يحزن إن الله معك» أي قوله
تعالى «والله عزيز حكيم» (٦) وقد وردت لرواية بحروح لبيئ صلى الله عليه
وآله حديثاً من فرش واستتاره في عار وتوبكر معه، وبه به عر طهر منه من
لخرج وخوف على ما يطاق من صهر القرآن (٧).

ومن ذلك قوله تعالى «ودفعوا لئدي أنهم الله عليه وأنعمت عليه أنفسهم»

(٢) ذ هونا ٨

(٤) سحره ٣

(٦) نسوة ١٠

(١) تفسير قرأت الكوفي ص ١٨٤.

(٣) كدر مشهور ج ٦ ص ٢٢٤.

(٥) في هـ «والمع»

(٧) المرحشور ج ٣ ص ٢٣٩ - ٢٤٠

عليك روحك وتثق بالله وتحب في نفسك من مديته وتحشى الناس والله أحق أن تحبه فلما قضى زيد من وصرأ روحه لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أرواح أعدائهم دافعوهم وضرأ وكان أمرهم مفعولاً (١). وعلى ما جاءه القرآن حرب حرب يمين التي «ص» ومن يريد من حارثة من حصره مظنة لروحه

ولما ذكره من الآيات بطائر كسرة وردت بعده بعض حادثة، وقد على حصص التي صفى لله عنه وانه بعد حمرته وانه من له ومن أحبه، كمن ألهم به «ص» عن روح، حتى يرب من يرب من يرب في ذلك، وكفهم «ان يؤمن به حتى يفخر من لارض يسوء أو يكون بك حنة من تخيل وعيب فسحق الاله رحلاه تفحير أو سفة سمه كمن رعب عيب كمن أو زني به ولا تكة مسلماً» (٢). وطهر لمرات مصون من سوءه وصوبه منه صلى الله عليه وآله.

لم نحل هذه الاحداث بطريقه بعض، واودع، والافعال، والافعال، ونسؤلات، والحوادث، وقد حرم له لث في مقدم، بل حرم في هذه الافعال التي وردت لاحد يوقوعها، ويكون لاحد وان كانا يفظ المصفي احذر عمن تحدث في الاستقصاء فذلك حائر على مذهب أهل اللسان.

والقسم الاول يبطل من وجهين:

(أحدهما) أن ذلك سحري في معنى روح أن يعلمه كل عاقل سمع لاحذر، لأن وجوب استحضاره ونسبه يقتضي عموم بعينه، وكيف لا يعم حاشي كثر أعونه وكان معه من حروب وأضرر وعيصول ومنه فقول،

وحارب في وقعة بعد وقعة أخرى، وحارب وسقي في الأحكام، وفرحت عليه لايت ومعجرت، وإكان أعداء النبي صلى الله عليه وآله يؤاخذون على هذه الحروب، ويسرعون في الاحتجاج به.

و قد استحق هذا النبوة تكليف حروب الله، به يصمم أن الكتب أخذ من لا يعرف له حرو ولا وقف له على أثر ولا بحث إلا أن النبي أحد الكتب منه، وداورد مورد آخر نفسي ظهور ولا تروى لهم ضرورت بطله

و أما بوجه ثلث في بعد نفسه لاوب. أن بعد اداب نفسي واستحابة أن يتفق بعد سر ومثل أشد التقصص في حكمة ها حتى لا نعلمها في شيء، ولا نعلم من شيء شئ، ومجدة ديت كاستحالة أن يوفق شعر شعرا على مثل ماورد في جمع شعره وفي قصيدة طويته.

ومن تأمل هذا حق تأمله علم أن تدق نظر بعض هذه لتقصص من، فكيف أن يتفق مثل جميعها.

و ثم انفسه الله في - وهو أن يكون هذه الأحكام هي عما يحدث مستعجلاً في الأوقات التي حدثت - وأما ينصه، د عورر عن المصيبة في أن عظم ماضي لا يكون المستحسن أن اد تأمل وحذر جمع الأحكام التي تلوه داه على عظيم من صهرت بحراثة على يدية ونصدق دعوته وبوته.

ألا ترى لي توبيخه تعالى بمولى (١) على لسي صني الله عليه وآله في يوم أحد وخيبر، وشهدته بأرماسة في قوله تعالى «و برسور يدعوكم في أحرأكم» (٢)، وفي قوله تعالى «ثم أنزل الله مكيبته على رسوبه» (٣)، وفي قوله

(٢) سورة آل عمران: ١٠٣.

(١) في هـ «المؤنس».

(٣) سورة نبوة ٢٦.

تعدى «ولله العزة والرسول» (١)، وفي قوله تعالى «وإله أسرى بني ناصب
أرواحه حديث» (٢)، فكل القصص إذ توثقت عنه أنها شهادة بسوء نسب
صلى الله عليه وآله وصدقه.

وليس لأحد أن يقول: فلعل هذه الآيات المفصولة ليست من حجة
الكذب المعروفة، وإما أخفت به وأصغيت إليه. وحدث أن الذي يؤمن من
هذا الطعن: أن قد علمنا أن كل شيء من حجب حجبته ذكرناه من
القصص والحوادث تريد على مقدار سورة قصيرة، وهي التي وقع يتحدث بها
وتعذرنا معارضها، فتوالت لمحق أن يحق للمؤمن مثل هذه الآيات لكن
ذلك من العرب الذين تحدثوا به شدّة تارة وقرّب تسهلاً.

وهذا جواب كافٍ إن عتمده من ذهب أو حرق عادة بمصاحته،
ويعود إلى مذهب من ذهب في عمار شراب خلاف بصرفه مما حكى
مذهبه.

أما مذهب من يقول: إنه حرق العدد بمصاحبه. فقد مضى الكلام
الطويل في إبطال مذهبه.

وأما مذهب السجى فباطل، لأنه وإن لم ينظم الحرف وتأليفه
مستحيلان من العدد كمسححة أحدثت الأحكام، وبراء لا كنه ولا أرض.
وإذا كان القرآن لا ينظم له على الحقيقة ولا تأليف وإنما يستعار فيه هذا اللفظ
من حيث حدث بعضه في أثر بعض تشبيهاً بتأليف خوه، فكيف يصح أن
يقال: تأليف القرآن مستحيل.

وأما الحروف فهي كلها في مقدور، والكلام يتركب من حروف
لمعجم التي تقدر عليها كل قدر على كلام. ونقط بقرآن غير خارجة من

حروف المعجم لي يقدر عليها كل متكلم.

وليس لهم أن يقولوا: إن مرادي بـ «سطم» و «تألف» هو لتربيب
ولفصاحة لسان وقع القرآن عيب من غير إشارة في تنبيح كتأليف
لأحسم، وإن يكون نغده كتعذر شعر على المعجم والمصاحفة على الأكن،
وإن كانا قادرين على أجناس الحروف.

و ذلك أنه إذ أردت مذكرو فشره فقد عز عنه غير عارته، لأن الشعر لا
يتعذر على مصحح ومصاحفة على الأكن، لأن حسنها غير مقدور لها، وما
يعذر ذلك منها بعد العلم [بكيفية تقديم حروف ودخيرها كما يتعذر
كتابة على الأمي لتقيد بعد] (١) لا لفقد القدرة. فقد لحق مذهب
أبي الفاسم بالمذهب الأول الذي نطنته، وإن كان خط في امسرة عنه.

و وحدثت في كتابه لموسوم بعنوان المسائل والحوادث ما يدل على أنه
أراد غير ما دل عليه سدي حكياه عنه، لأنه قد: وخرج من ذهب لي أن
نظم القرآن ليس بمعجز عنه إلا أن الله تعالى أعجز عنه، وأنه لو لم يعجز عنه
لكان مهذورا عليه: بأنه حروف جعل بعضها لي حسب بعض، فإذا قدر
لاستدل على أن يقول «حمد» فهو قادر على أن يقول «الحمد لله»، ثم
كذلك كل حرف، ثم قال سدي: يدل له وكذلك قول الشاعر:

يُعشون حتى ما تُهَرُّ كَلَامُهُمْ
لا يسأون عن السواد المُقبِل (٢)

بما هو حروف لا يمتنع على أحد من أهل لغة أن يأتي بالحرف منها بعد
الحرف، فقد [كان] (٣) يجب أن يكون كل من قدر على حروف لا يمتنع
عليه لشعر.

وهذا الكلام يدل منه على أن تعذر معارضة القرآن هي حجة تعذر الشعر

على المقحم، والشعر لا يتعذر (١) من المقحم لأنه مستحيل عنه ولا لفقد قدرته عليه، وإما يتعذر لفقد علمه بكيفية نظمه وترتيبه، فإن ارتكب أن شعر مستحيل من المقحم وهو قادر عليه فحس خطؤه، وقيل له، قد يعود المقحم شعراً، ولو كان الشعر مستحيلاً لما حرر أن يقدر في حيز من لأحوال عليه، وقد يد أن الشعر ليس بأكثر من حروف تعمد بعضها على بعض، وحس الحروف مقدور كل قادر على تكلاء من مقحم وغيره، فكيف يكون ذلك مستحيلاً، وإما أوجب بعد الشعر على المقحم فقد عدم بغير شبهة.

أما من ذهب بذهب في جهة اعجاز القرآن في النظم، فمراد بفسر الداهية في هذا المذهب قوله بما يرجع في غصصة والمعد في ذوب نفس النظم لخصوص، ومن فسر بما يرجع في غصصة كما كان قوله دخلاً في تقدم فساد. وإن صرح أنه أراد الطريقة ولا أسلوب فقد ثبت أن طريقة النظم لا يقع فيها بريد ولا تفاصيل ولا يصح التحدي فيها لا بأسس لها، وأن سبق لآلة فيه من وقوع مشاركة محترى السعدية، وأن كل نظم من النظم لا يعجز أحد عن جتدائه ومساوئه، وإن كان بكلام فيجرب حيز من غصصة، ومضى من هذا ما فيه كفاية.

وأما من ذهب في جهة اعجاز القرآن في مدغمه الإخبار عن عيوب، وهذا بلا شك وجه من وجوه اعجاز حمدة القرآن، وصواب من آياته (٢)، ولأدلة على أنه من الله تعالى، وليس بوجه يفي قصد التحدي وجعل العلم المعجز.

والذي يبطل هذا: أن كثيراً من لقرآن حال من حر عيب، والتحدي وقع سورة غير معصية. وأيضاً فإن الإخبار عن العيوب في القرآن على صريحتين:

(١) في م «لا يمتنع».

(٢) في النسخين «في آياته».

حبر عن مدعى، وحبر عن مستغن. وذُور الاحرار عن أحوال لأمم السابعة،
وشائي مثل قوله تعالى «لندحس لسجد الخرم إن شاء الله آمين مختلفين
رؤوسكم ومقصرين لانتحسوب» (١)، وقوله تعالى «لم غلب الروم في أدنى
الأرض وهم من بعد عنهم مسعولون» (٢)، ومثبات ذلك من الأحبار لتي
وقعت محاربتها موافقة للاحرار عنها.

فأما اسمه الأول: فهو حبر عن مُور كدسه ومشهورة شائعة، وذلك لا
يستقى حبراً عن عيب، وليس في ذلك إلا ما يمكن التحلف أن يدعى أنه
ما جود من نكبت أو من نقواء رجاء.

فاد فبين و كان ذلك ظهروا بشر فبين تمكن أن يقع على وجه من
الخطاء لا يظهر.

ثم أكثر ما يدعى في وجوب ظهور ذلك و كان عليه بطلان، فأنما يعلم
التيقن المقطوع به فلا يجب حصوله.

و القسم الثاني انه يكون لا دا وقع عن محر مصنف للحبر ومن أن يقع
ذلك لا فرق في الحريين أن يكون صدقاً وكذباً، ومن المعلوم أن الصحة
دمرنا كدست لازمة قبل وقوع محرب هذه الاحبار.

و أما من ذهب في اعتباره أن روى الاختلاف عنه و تناقص مع صوله،
و دعى أن ذلك مما لم يحربه بعادة في كلام طوبى مثله. والذي يطل قوله.
به لاشبهة في أن ذلك من فصائل لقرآن ومن آياته (٣) الصاهرة، لكنه لا
ينتهي إلى أن يدعى أنه وجه عجزه وأن الة دة محرقت به، لأن الناس
يتفاوتون في روائ الاختلاف و تنافس عن كلامهم، وليس يتمتع أن يرول
عن كلام ذلك كنه مع لتفظ شديد والنحفظ التام. من أين مدعى ذلك

أن العادة لم تجر مثله؟

فأما قوله تعالى «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» (١)
فإنما هو جهة لعلمنا باقتران لو كان من عند غيره لكان فيه اختلاف، وإنه
رددب على من قال إني أعسم ذلك [بذلك] (٢) من أعسم صحة القرآن،
وجعله وجه اعجازه.

فصل

(في الدلالة على صحة ما عدا القرآن من معجزاته صلوات الله عليه وآله)
عسم أن من معجزاته صلى الله عليه وآله يحيي الشجرة اليه تحذ لأرض
حداً (٣) ثم قال لما صلى الله عليه وآله: أقبل، ثم عوددها لي مكانها ما قال
ها: أدبري (٤).

ومها: حر الميصة (٥) وثه وضع يده فيها، وكان الماء يفيض من أصابعه
حتى شرب الخنق الكثير من تلك الميصة وزووا (٦)
ومها: أنه صلى الله عليه وآله أطعم في بعض دور الأنصار جماعة كثيرة
من يسير الطعام (٧).

ومها: ما روي عنه صلى الله عليه وآله كان يخطب مستنداً لي جده،

(١) سورة النساء: ٨٢. (٢) الزيادة من م.

(٣) حد جعك الحدود في لأرض بحره مستطلاً، لسنا نعرف ١٦٠ ٣ (حد).

(٤) البيرة نسوية لاس هاشم ٣١ ٢، دلائل نبوة سيدي ١٤ ٦، بحار الأنوار ٣٧٩، ١٧.

(٥) بيضة وبيضة الموضع بوضا فيه، فظهره بوضا بها.

(٦) مروي باختلاف في الاعداد في صحيح مسلم ٤٧٢، مسند الإمام أحمد ٣٩٨، ٥، دلائل النبوة

١٣٢/٦، بحار الأنوار ٢٨٦/١٧.

(٧) مسند الإمام أحمد ٦٦٧/١، دلائل النبوة ٦٦/٦، بحيره نسوية لاس هاشم ٣٢٩/٣.

بحار الأنوار ٧/ ٢٣٢.

فمما تحول عنه الى البحر حتى كما تحن سفة، حتى ترمه فكن حسنة (١).
ومها ما روي من تسبح الحصاة في كفه صلى الله عليه وآله (٢).
ومها: كلام لذرّاعه صلى الله عليه وآله وقولها: لا تاكسي فني
مسمومة (٣).

ومها: حديث لاستسقاء، وأن المطر لم دم فأسفر من تحريه دور المدينة
قل «ص»: حوالب ولا علسا. وأن الشمس كانت طلعة على المدسة حاصة
والمطر يطل على ماحولها (٤).

ومها: ما يطق به نمران من اشعاق القمر وأنه فري مقسماً
بقطعتين (٥).

ومها احده صلوات الله وسلامه عليه وآله محبوب، مثل قوله في عمر
رضي الله عنه «يفتدك بضة الـ عبة» (٦) وقوله صلى الله عليه وآله لعنشة
«تستحك كلاب الحوالب» (٧)، وشعره لأمر المؤمنين عليه السلام بأنه يعامل
الكنيس والقسطين والدرق (٨)، ويقتل دى الشدية (٩). وكان ذلك كله على ما حتر

(١) صحيح البخاري ٢٣٧/٤ بحار الانوار ٣٦٥/١٧.

(٢) دلائل النبوة للبيهقي ٦٤/٦. ح. انوار ٣٧٧، ١٧.

(٣) سنن ترمذي ٣٣١، سنن نسابة ٢٥٢٣، ح. انوار ٣٩٦، ١٧.

(٤) صحيح البخاري ٢٣٦/٤، دلائل النبوة ١٣٩، ح. انوار ٢٣٠، ١٧.

(٥) شاره في سيرة عمر (٥٤)، ونظر مسند احمد ٣٧٧/١، دلائل النبوة للبيهقي ٤٢٠، ٦.

بحار الانوار ٣٥١/١٧، بدر شاور وعصر عسري عبد صبر السيرة لمباركة

(٦) دلائل النبوة ٤١٠، ٦.

(٧) ذكر هذا حتى من معرض بوقعة حمل من النورجين، نظر سريح نظري ٤٥٦، الكامل
لأبي الاثير ٢١٠/٣ وحوالب صحيح ثم سيكون وضع خيرة موضع في عسري البصرة بخادي بقره،
من مياه أبي بكر من كلاب، يجب كلاته على عنة ام المؤمنين انظر معجم سداد ٣١٤، ٢.

(٨) مستدرک علی الصحيحين ١٣٩، ٣، كثر عدل ٨٢/٦ وغيره من محمد بن الصالحانف

(٩) صحيح البخاري ٣٤٣، دلائل النبوة للبيهقي ٤٢٧، ٦ وروا الشدية يعال نه «دواخو بصرة»

في الاستدلال على السوء من هذه المعجرات وبين القرآن.
فأما لدي يدي على أن لجعل لم تعرض في ذلك كله، وأول منسوب إلى
كثيراً من هذه المعجرات وقع على وجه لا يمكن ادعاء حيلة فيه، نحو انشقاق
بقمر وطعام خلق بكثير من طعام القليل وحدث لاستنساخ ولا حصار
عن العيوب.

فأما محي شجرة فلا يمكن أن يدعى أنه صواب الله وسلامه عنه حديث
إليه، لأنه لا يمكن أن يقع في شجرة وهي مدينة لا سبب منسب بها،
ولا سجدت (١)، الشجرة بقوة تقع منسب لا سبب قوي يظهر للعيون، ولا
يكون [٢] (٢) ما أشبه ذلك ثم يستعمله مشعبدون في حديث الأحكام
الحذف، وما كان مرثياً مثلهذا عطف على الحصرين حاله. ولو كان
حديثاً ناله كيف عذب أن ما كانت عنه (٣)

ومنى قسراً حوزوا أن يكون ههنا حجة بحد شجرة، كما أن في
الأحكام ما يحدث حديد يصنع

قيل: لو كان ذلك موجوداً لغيره مع البحث والتميز، وبما اختص به
وحد من الناس كما لم يختص حجر بقطيس، وكل لا يدرم على حجر
المقطيس تحوير جسم له صيغة مخصوصة عذب بها الكوكب وقنع حجاب
من أم كها، وإذا قرب إلى البيت عذب وإن أعني ما. وما يؤدي إلى هذا
لذهب من الجهالات لا يحصى كثرة.

وأيضاً كان من أعداء النبي من قريش ولهود والمصارى عن أن يوصو
من ادعى هذه المعجزة له على أن فيها حيلة تمت بها بما على حملة أو على

(٢) كتب لا تقرب في نسخ

(١) في نسخ «سجدت»

(٣) في هروم «ما كان عنه».

تفصيل. وهذه اسكنة يمكن أن تنبأ وقوع حينة في جميع لمحترات المذكورة.
و أما حر المصاة فمعلوم أن حينة لا تتم في قلوب الماء من بين أصابعه
صلى الله عليه وآله وحمل قبل من ماء كثيراً. ودعى طبيعة أو آلة لطيفة
بتأني معها ديث كادعى طبيعة في حدث كوكب وحدث لأمواف ومادة
لأحياء وسائر ما ذكره.

و أما حر الخدع فلا حينة في مثله، لأنه لو كان لمسموع منه تحوير فيه
يعرفه مشاهدون له ولم يخف عليهم سب لصوب، ولكن لا يسكن حينة
عند التزامه صلى الله عليه وآله.

وتسيع الحصى بما لا يتم أيضاً فيه حينة، ولا كلام سريع.

فإذا قيل فعلى أي وجه سمع الكلام من الذراع؟

و جواب عن ذلك أنه قيل فيه وجهان:

أحدهما: أن يكون الله تعالى فيه من الذراع سبعة حبي صغير وحمل فيه ستة
النطق والتميز فتكلم بما سمع.

والوجه الآخر: أن يكون الله تعالى فعل كلاماً في الذراع سمع من جهته
وأضافه إلى الذراع توسعاً وتجاوزاً.

وقد طعن قوم في شقاق الفمرب أنه لو وقع يعرف أهل العرب
[واشرف] (١) ولهن والحق.

وهذا ليس صحيح، لأنه يجوز أن يكون تعالى شغل في وقت اشتدقه
- وهو زمان يسير قصير - من لم يشاهده (٢) عن النظر إلى جهته، فراه قوم ولم يره
آخرون. وقد يحجر العجم من رؤية الفمرب في بعض المواضع دون بعض.

ومثل هذه الآية التي شهد بها عرف وشبه الرواة لا تدفع بهذه الشبهة مركبة

باب

(الكلام في الامامة)

بن و ن كـ قد أورد في كتاب «الشافى فى الاممة» كـ ما يحـح لـه
فى هـد الفـ من كـلام و سـما فـه لى ثـعد العـادـبـ، فلا يـجـوز حـلاـن هـد
كـتاب من حـمـة فـه مـقـعـة و كـلام لا يـجـتـح مـعـه الى عـبرـه، و بـحـن عـمـود عـلى ذـكـ.

فصل

(فى الدلالة على و حـوب الرـيـاسـة فى كل زمان)

اعـلم أـما نـ تـوجـب رـيـاسـة شـرطـيـنـ. أحـدـهـما ثـبـوت لـتـكـيـف العـقـلي،
و الشـرط لـا حـر اـرتـفـاع لـعـصـمة. فـتى زـال الشـرطـان و أحـدـهـمـ فلا و حـوب لـرـيـاسـة.
و الـدى يـوجـبه و يـنـصـبه عـمـل الرـيـاسـة لـطـلـقة، و هـي فـرص الطـدعة و عـاد
لأمر و النـهي، و ن المـصـلـحـة الـى نـوجـب الرـيـاسـة هـ بـذلك مـفـتـرة.
و لا فـرق بـيـن أن بـكـون الرـئـيـس الـدى أو حـسـاه مـسئـة يـوجـى الـىـه و مـتـحـمـلاً
لشـرـيـعـته و بـيـن أن لا يـكـون كـذلك.
و لا فـرق بـيـضاً بـيـن أن يـكـون مـسـمـداً لـشـرع و مـقـيـماً لـحدود شـرعة أو لا
يـكـون كـذلك، لأنـا أـما تـوجـب (١) لـرـيـاسـة المـطلـقة.

(١) فى هـ «لأن لا توجـب».

ولأنه في الرئيس الذي أوجسأه من أن يكون لا رئيس له ولا يد فوق يده. ولهذا العلة أوجب عصمته على منسيه بمشيئة الله تعالى.

فإذا قيل أي حاجة أن هذا الشرط، والامتناع عن الصيغ والمصلحة معتبرة في الرؤساء يتأمن بالأمراء (١) وحقه الأمراء.

قلنا: الأمراء لا يخلون من أن يكونوا رعية غيرهم وراعيين أو مأم الكل أو كانوا غير مؤتمين غيرهم، ولا يكونوا كدلت إلا بعد أن يكونوا معصومين كامليين. ومن كان بهذه صفة فيه الرئاسة التي أشرب في وجوبها وبكونها حرة، فإن البعض لا يسمع من وجود أئمة كثيرين في زمان واحد. وإن كان هؤلاء الأمراء رعية غيرهم ومؤتمين بمأم الكل فقد ثبت على كل حال وجوب رئاسة من لا رئاسة عليه، وأنه لا بد من ذلك وإن كان من رئاسة من يقتدي من رؤساء غيره كالأمراء به.

و ندي يدب على ما دعبه أن كل عمل عرف به وخطط أساس، يعلم ضرورة أن وجود رئيس المهيب القادر الأمر السيد مدبر يرتفع عنده النظام والتفاسم والتداعي أو معصمه، أو يكون الناس في ارتفاعه أقرب، وإن فقد من هذه صفته يقع عنده كل ما أشربا إليه من فساد أو يكون الناس إلى وقوعه أقرب.

فالرئاسة على ما يباه صف في فعل الواجب ولا تمتع من القبح، فحجب أن لا يخفي الله تعالى المكلفين به (٢). ودليل وجوب الانصاف يتناولها.

وهذه الحملة إن حلف فيها مخالف لم يحسن مباطرة. وإن دعى أنه قد يفسد الناس عند بعض الرؤساء ويصلحون عند هذه، لم يكن ذلك معترضاً على

(١) في هذا «تأمره في الأمراء».

(٢) في نسخة «بهم».

كلامه، لأن لا يدعي أن الناس يصلحون عند [دكت على] رئيس (١)، وأما قدما وجود حسن الرئاسة على الخدمة في باب الصلاح والمعاد لا يكون كغيره، فليس فساد من الناس عند رئاسة بعض الرؤساء لأنه يعاديه أو يحسده أو ميجرى بحرى ذلك من لأسباب ثلاثة من أن يكون أقرب إلى الصلاح عند رئاسة غيره.

ألا يرى أن الخورج بسطى وحيث الامام مد رفين عن طاعه الأئمة من حيثوا قد من رئيس بصوبه ورحموا في أمورهم به، يأخذ على أيدي حاسم ونصف مطلوبهم من طمعه، ورؤسؤهم في كل عصر معروفون. ولعل قبل الصلاح الذي يخص للمكف من وجود الرؤساء هو، يتعلق بالمدى ومفعله وبسطه له أحوال سحرية وسعائش، ولا معنى لذلك. وليس وأما يجب المصالح (٢) الدينية.

قلت: بوجود (٣) رؤساء مصالح دسبوية، وهي: اذكرتم، وفيها مصالح دينية، لأنها قد يبد أنه يرتفع معها أو يكون أقرب إلى الارتقاء بطلم والبعي والصالح بذلك ديني ولا مدحه.

وسن لأخذ أن يقول: إن مدع المكف من بفتح الحوق من عقاب الامام وبأدسه بدخله في أن يكون معاً لا يستحق [دكت] (٤) ثور، وذلك لأن لاختاء ما رفع بدواعي إلى التقيح مترددة مع وجود الرؤساء والأئمة، ألا ترى أنه قد يعصون ويخلفون ونفع المدائح مع وجود الرئاسة من كثير من المكلفين. فعلم أنه غير ملحقين، ووكوا مستحقين لا سحق من امتنع من الصبح مع قدرته عليه في زمان وجود رئيس متصرف مدحاً ولا تعظيماً، وقد

(٢) في هـ «المصالح»

١. في هـ «المدارسة» ٢. في هـ «المدع على رئيس»

(٤) الزيادة ليست في م.

(٣) في هـ وم «بوجود».

عن حلاف ذلك .

فان قيل فلو كلف الله تعالى مكثفاً واحداً ثلاثاً له، أكنتم توحشون نصب رئيس به أو لا توحشونه؟ فان أوجبتموه فبطلتم رفع هذا الرئيس، وأبى نبي أراء، وليس مع هذا المكثف من يضمه ويعني عليه؟ وان لم توحشوه بعصم مذهبكم في وجوب الحاجة الى رئيس مع ثبوت الشرطين اللذين ذكرتموهما، ويسعى أن تردوا شرطاً ثانياً، وهو أن يكون المكثف لجماعة. وإن قيل: يمكن أن يظلم هذا المكثف رئيس المصوب نفسه، وقد يتمكن من ظلمه د. وحد ونصب رئيس له، فمن أين وجوب ذلك وهذا المكثف لا يتمكن من ظلم غير رفع؟

قلنا: مكثف ون كان واحداً فقد تمكن من قبض متعدي الى غيره، وهو أن يريد ويعزم على الظلم وأخذ أموال غيره اذا تمكن منها، وعزم على مبيع قبض. واذا كان الرئيس بأحد (١) على يده وجمعه من الضم اذا تمكن منه م يكن به داع الى هذا العزم بقسح، وارتفع وامتنع وكان وجود الرئيس لضعف به.

فان قيل: طريقتكم هذه توجب أن نصب الله تعالى في كل بلد رئيساً وإلا لم يكن مريحاً من المكثفين فيه، وهذا يوجب نصب أئمة عدة في كل زمان.

قلنا: لابد لكل أهل بلد قريب وبعيد من رئيس. وما أن يكون به صفة امام الكل أو يكون به صفة الأمير المتولي من قبل رئيس الكل وامام الجميع، فان الحال لا يمنع من نصب عدة رؤساء ممن له صفة الامام الأصلي، فان لعقل لا يمنع من ذلك وامي امتنع الآن منه للسمع (٢) والاحماع، وإلا

حوراً أن يكون رؤساء الأقطار [كنها] (١) والبلاد جميعها لهم صفات الأئمة، وإن [كتب] (٢) أحد كحلنا هذه قد سمع من أن الامم لا يكون إلا اماماً واحداً فنعلم أن رؤساء الأقطار سدداهم صفات لأمرائهم وأهم يرعون امام الكل.

وسنيسير على ما ذكره إذا قلنا: إن الامم إذا كتب واحد ونصب في بعض أقطار لأرض أن يكون لمكلفون في الأقطار البعيدة منه يسعونهم المعرفة بحاله إلا بعد زمان طويل، أن يكونوا حين من نطقهم في تكليفهم. وذلك أن مذهب سدى بصرياه ودد على صحبه يوجب أن أصل تكليف يوجب قامة ثمة عدة في كل بلد وعدد كل أحد، ويجوز بعد ذلك أن يستصلح الله تعالى من بعد أن ستمر (٣) لامام بحدته وأمرائه، لأنه ممكن في الفرع وغير ممكن في الأصل.

فإن قيل: ليس في البلدان البعيدة عن مقر الامام ماسلع في البعد إلى حد لا يمكن معه معرفة لامم المنصوب، فكيف يقع لاستصلاح لهم بأمرائه وخلفائه مع هذه الحالة؟

قلنا: إن انتهت الحال في البعد إلى ما ذكره وجب نصب من له صفة الامام هناك.

وإن قيل: هذا يقتضي تحويز ائمة كثيرين فيما نأى عما من بلاد في هذا بوقت.

قلنا: إن كانت شريعة نبيا «ص» لارمة لكل من على الأرض ولكل من المكلف شر قريب وبعيد في تحوم الأرض فمن يجوز أن يكون ملكها (٤) إلا وأخبار متصلة به وحنة بمعجرات بيتنا صنى الله عليه وآله وشريعته قائمة

(١) و (٢) يريدان من م (٣) في «من بعد من ستمر» (٤) في م «مكناً لذلك»

عليه، وإذا اتصبت - ولو في مدة طويلة - أحدياً به برمه الافتداء بمن ينصبه من
الأمراء كما يبرمه لانقياد أي هذا الشرع. فإن حاز أن يكون على حد
لأرض وفي تخومها من لا يجوز اتصاف أحدياً به ولا هو مكلف بشريعتنا حار
أن ينصب له مام وأنه. وإن الذي اقتضاه الإجماع أن الإمام في هذا الشرع
من يجري مجراها ويعرف أحاراه ويعرف أحاديثه إلا وحده. فمما من ليس هذه
أحواله وهو كالملائكة والآخر. وفي تفصيل ذلك ولتضع [عن الحق] (١) منه
بعبارة بصر، والشك فيه غير محتمل نحن مكتمون عليه ودرسون له.

فإن قالوا: لو علم كون الرياسة لطفاً (٢) في كل زمان وحين أن يعتم كل
تكليف وكس مكلف، لم يجب ذلك في المعرفة - لله تعالى، وهذا يقتضي أن
تكون الإمامة نصفاً (٣) للإمام نفسه ويؤدي أي من لاهية له من لائقة.

قلنا: اللطف لا يجب فيه من بعضها على بعض في خصوص أو عموم،
وإن يجب إثباته لطفاً في اللطف فيه يجب ما تقتضيه بدلالة، فليس يمتنع
على هذا أن تكون الرياسة لطفاً في كل زمان وللأدلة لدنة على ذلك وإن لم
يكن لطفاً في كل تكليف ومكلف.

وإنما لم يجب في الإمام نفسه وإن كان مكلفاً يكون له إمام هو لطف له،
لأن الإمامة إنما هي لطف في رفع القبح أو تقييده فمن يجوز صفة فعل
القبح، فإمام من هو معصوم مقطوع عن أنه لا يخالف قبحاً فأني حجة أي
لطف يكون معه قرب إلى الامتداع والقبح.

والمعرفة لم يجب عمومها لكن تكليف ومكلف من حيث [عمت] (٤)
لأوقات، بل لدلائل حصها ليس بوجود في الإمام. على أن المعرفة بنفسها
ليست عامة لكن بكلفة ولا كل حال، فإن التكليف بعقلي في أحوال مهلة

(١) برودة من م

(٢ و ٣) في هذا اللفظ في الموصف

(٤) الريادة من م.

الطريقتين المعرفة بطناً فيه، فقد حالف عمومها في كل مكلف عمومها للتكاليف والأزمان.

وإن تعسوا، فإن المعرفة لا يمكن كونه طناً في التكليف العقلي في زمن

مهمة النص

فقد هو كذلك، وليس كل شيء ممكن من طريق تقدير كونه طناً في شيء بعينه يقطع على أنه نصف في جميع كما فصلاً في لأفاد لظاهرة. ويمكن أيضاً أن يكون إن الإمامة لا يمكن كونه طناً ورافعاً للنسخ فمن حورمه فعل نقيض وينك في وقوعه منه، وهو من قطع الدليل على النقيض لا يقع الة منه فلا يمكن يقع ما هو مرفوع، فحرب الإمامة في هذا الوجه يجرى المعرفة.

وقد بينا خوب عن هذا السؤال وعن أكثر ما أورده ههنا في كتابه في، واستقصاه تحت اقتضاء ذلك الموضع، وفيما تقتصر عليه هاها كفاية.

وإن قيل هذا يوجب أن يكون الإمام في كل حال طاهراً متصرفاً حتى يقع لأمره عن مدائح به، وإن راحه هو تدبره وتصرفه لأ وجود عينه. وهذا يقتضي أن يكون السس في حال العسة غير مراحي (١) العسة في تكليفهم.

فقد لا شبهة في أن تصرف الإمام في الأمة هو نصف، وفيه المصلحة لهم في الدين، وإن كان ذلك لا يتم إلا بإيجاد لامة وعرض على عه.

وإن يدي يتم به نصف في الإمامة ويتعلق به مصحتها هو مجموع عموم بعضها يتعلق بالله تعالى ويختص به، فعليه تعدى إراحة العلة فيه، وبعض آخر يتعلق

سا، ولا يتم إلا بفعل، فعليه تعالى أن يوحه عبدا، وعيب أن نطيع فيه، فاد
عصا وفرضا كانت الحجة عبدا، ويرى تعالى من عهدة ازاخة عبدا.
ألا ترى أن معرفة التي أحصا فيه وتخلصون من محالها في لائمة عبي
أن جهة وحوها اللطف. لا يتم اعرض فيها إلا بأمور من فعل الله تعالى وأمور
من فعله، والذي يعليق بفعل الله تعالى أن يعلم وحوها، ويقدر على
السبب المولد، ويخوفا من التعريض في فعلها والذي يعليق سا أن بفعلها أن
يفعل سبب، وقد فعل الله تعالى كذا ما يتعلق به في هذا الباب، وليس عليه
أن لا يفعل المكلف ما يتعلق به، ولا يحرجه من أن يكون مرخا بعينه في
تكليفه.

وقد خلق الله تعالى مام الرمان عبدا وعلى آتاه الصلاة والسلام، وبض
لاممة على عبده، ودل على اسمه ونسبه، ولأدنه لقطعة، وحث على طاعته،
وتوعد على معصيته.

فأما الأمور التي لا يتم مصلحتها بالامم إلا بها وهي راحة لى أفعال،
وهي تمكين الامم والتحلية بيه ونسب ولايته، وعدون عن تخويفه ورهانه،
ثم طاعته وامثال أوامره.

فإذا لم تقع منا تمكين الامم وأحفاده وأحرجه ان الاسناد تحرر من
المصرة ثم يحرج من أن يكون مراحي لمة في تكليف، وكان بعد ستاعا
هذا الامام مسونا ساء، وورره عائدا عبدا، لأما بوشنا أمكانه وأمه،
فيتصرف فيه التصرف الذي يعود لسمع عليه.

وليس يجب إذا لم يمكنه وحدها (١) بيه وبين التصرف أن يسهط عب
لتكليف الذي لائمة لطف فيه، وأن يجري ذلك مجرى من قطع رحل

نفسه، وإن لتكليف المتعقّب به سقوط عنه، ولا فرق بين أن يكون هو القاصع
ها أو غيره. وذلك لما في أحواب عبية الامام عما تمكّن من رتبة خوفه وإن
تؤمّمه ليظهر ويتصرف، فلم يخرج عن أدب التمكن من الانتفاع بهذا الامام،
ولا كان من فعله من أحده عرى مجرى قطع لرحل، لأن قطعها لا يبقّى معه
تمكّن من الأفعال التي لا يتم إلا بالرحل.

وحرى فعله لما خرج له من أن عبية مجرى شدّ أحد برجل نفسه في
أنه لا يسقط عنه تكليف المصالح عدله على إزالته هذا شدّ، وحرى قطع
الرجل مجرى قتل الامام.

فإن قيل: إذا جاز أن يغيب امام الزمان حيث لا يصلح إليه فيه ولا
مميّزه من غيره حتى إذا من من خوف صهر، وتفرق بين ذلك وبين أن
يعلمه (١) الله تعالى أو عنه، حتى إذا من أو حده أو حده إن كان متّ؟ وإن
قنتم إن لا يدر على الانتفاع إذا كان معدوماً أو ميتاً. ونحن نقدر على
الانتفاع به إذا كان موجوداً ليسا قبل لكه، ونحن لا ندر على الانتفاع به
وهو غير مستمر لشخص، ولا معروف العن. وقد فهم. في أدب ونحو
مقدورنا إذا فعلناه من إيماننا وإزالة خوفه نعرف به وتمنّرك. قبل بكم. وفي
أيديكم أبصاً ما د فعنه وحده الله تعالى له.

وعلى كل الوجهين ليس منه عباه مميّزة بمقدورنا خالصاً دون أن ننضم إليه
فعل وقع بحسب محله. وتفرق بين أن نفس عب حتى إذا كان خوفه من
جهنم وعنده فيه خمس صهر. وتعرف به وعرفه وظهره من فعنه
وناحية به، وبين أن يعلمه الله تعالى؟ وقد عتدنا خمس به وفه وإن
أسبب خوفه من وحده، وهو حاده وحيداً إن كان متّ في فعنه بحسب

عنه هو غير ذلك كظهوره ببداهة علاماته الامام في أنه متعلق باختبار محتمل وهو غير ما
 على أن يتفقدوا المكاتب طاعت الامام على كل الوجوه (١) يتعلق
 بفعل الله تعالى لا بد منه، لأنه قد من منّا وأراد اظهروه فلا بد من أن يدعي
 أنه لا بد من أن يصفه الله تعالى في هذه الدعوى في لا نعم
 صحته محترمه إلا في صهر معجز يظهر على يده. فقد من أن يتفقد بالامام
 لا يتم إلا بفعل بحار الله تعالى على كلا الوجوه، وفي فرق من أن يكون
 ذلك بفعل معجز أن يظهره على يده ومن أن يكون بحاده نفسه.
 وإن قسم لو عدمه الكسوف استعداء الامام مسؤولاً اليه تعالى،
 وليس إذا كان موجوداً مستخفاً.

فمن لكان من يكون مسؤولاً أن من أحرف الامام ولم يؤمنه على نفسه
 فيظهر ويستمع به، لأنه إذا أحرف فليس من الامام من الظهور ثم حينئذ لا
 فرق بين أن يتمكن من اظهريين أن بعدم أن (٢) أن يمكن ايجده أو
 يستتر لي أن ممكن اظهره، وفي الأمرين وقع فالعله من الله تعالى مراحه،
 واسود على من أحرف الامام ولم يتمكن من اظهروه.

ولا فرق بين حق عدمه بين أن يكون أنفساً مافع بحك عن أسباب
 بعضها - كوجوب العلم عند سطره - ومن أن يكون مافع، ولا يحك عن
 أسباب من معلوم حصوله بعبادة أو حري محترمه عند غيرها من أفعاليه،
 كبحر شمع عند الأكل، وترقى عند شرب. وذاك وطعن على أن الله
 تعالى يوحد الامام ويظهره لا محالة إذا أربا أسباب حوفه، فقد صرنا متمكين
 وفاديين على مقتضى ظهوره، وإذا لم بفعل فحق المومنين (٣).

(١) على الصحيح «على كلا الوجوه»

(٢) في نسخة «على»

(٣) في «المؤمنين».

وما حققه هذا السؤال في شيء من كلام في لعبة هذا التحقيق ولا
التي فيه في هذه المعية. وهو من شأنه شأنه شأنه شأنه.

والخوب أن يقصد من هذا أن الأوامر الخويرة كقولهم رما
عنه السلام معدوم إلا من كونه عن. وهذا غير ذلك. لأنه يستلزم في
حال عيشه جميع شيعته ولا ينسب إليه. وفي حروب مكة له وهبته من
صانع. فهو يصفه في حال عيشه كقولهم في حال الظهور
وسنن ذلك فصل في عيشه في كلامه في عيشه.

وشم أيضاً مستعمل في من وجه آخر. لأنه حقيقته عيشه السريع. وتلك
سبب أنه لم يكن من سريع من نصيبه. وركب معدوم وأب هذا
كبه.

وهذه خمسة نفسا مقصور على في هذا سبب. كذا حبيب الله على
كل حال. داني على المقدر. وفي حروب في حال عيشه. أن عدم
الأمم لم يمكن من ظهور وسببه. ومقصود أن أحد في سبب عيشه
به وبك غير حذر شخص. فمقصود أن الأمة من الأمم لا يتم. لا
أمر من فعله ثم في فعله أن يتبعه. وأمر من جهة الأمم عيشه سلام فلا
نص من حصوله. وأمر من جهة. فحجب على أنه أي أن يكتب فعله.
ويجب علينا الطاعة فيها.

وإذا من فعله في هو عدد الأمم وحكته في والآلات والعلوم
من بعده في فوض إليه. ونقص على عيشه. ويرمى بعدم الأمر.
وم يرجع إلى الأمم فهو قولهم يكسب. ووظيفته نفسه على القيمة.
وم يرجع إلى الأمة هو تمكن الأمم من تفرقه. ويقع خوش والموقع

من ذلك، ثم طاعته والالتزام به، أو تتصرف على ندره.

فما يرجع إلى الله تعالى هو لأصل ولقاعدة فلا تقدمه (١) ونمهد، وتلوه
مراجع في الإمام، وسو الأمرين مرجع إلى الأمة، فمضى لم يتقدم الأصول
مراجعان إلى الله تعالى وإن الإمام نفسه، يجب على الأمة ما قبله به يجب
عليهم وهو فرع للأصلي من يخرج من ذكره وقلب به أصل في هذا الباب
وواجب فعله من كونه أصلاً.

ومن وجوب التقدم إحلال الأمة بما يجب عليه، وعلم أنها تطيع أو
تعصي، فيجب على كل حاد أن يكون لإمام موجوداً مراح سعة في تقدير
ويعوم وما جرى مجراها، موصلاً نفسه على تدبير الأمة إذ أمر ورأى حوقه. ولم
يجز أن يقوم بعده في هذا الباب مع عدم لوجود.

عني أن لإمام (٢) في الفرص التي فرضه، وبأن كان معدوماً في حكم
الوجود، لأنه تعالى قد علم الأمة وذهب على أنه يوحد الإمام لا بحالة هي
مكتوبة وأرأوا حوقه وبأن كانوا مكلفين بالشرعية، ثم نظروا عنهم فيها شيئاً،
وحده في محل لتبرحم عنه، ولإمام كوجوده بل مع هذه العناية منه تعالى،
واستقدير المفروض الإمام هو تعالى.

وإن يوجب وجود حجة في كل زمان إذا كان نحن الآن عليه، ومع
فرص [بدي] (٣) ذكره قد عبرت حال.

ورما قيل بأن: أتى فرقى بين رفع الإمام إلى السماء حتى يأمن فيسط فيها،
وبين العينة في الأرض بحث لا تعف على مكانه؟

والجواب: أن إن فرضاً أنه في السماء يعرف أخبار رعيته في طاعة
ومعصية ولا يخفى عنه من أحواله ما يجب معه الظهور واستمرار رعيته،

(١) في «فلا من بعده» (٢) في نسخة «لا» (٣) في نسخة «لا» (٤) في نسخة «لا»

وَسَمَاءُ كَلَأَرْضٍ فِي الْمَعْنَى الْمُتَصَوِّدُ وَغَرَبَ كَالْعَدِ.

وَالْقَوْلُ: فَمَا السَّبَّ لِمَنْ مِنْ طَهْوَرَةٍ وَلِقْصِي لَعْنَةٍ عَلَى التَّحْقِيقِ؟
فَلَمْ يَحْتَاجْ أَنْ يَكُونَ السَّبُّ فِي ذَلِكَ هُوَ الْخَوْفُ عَلَى الْمَهْجَةِ، فَإِنَّ الْأَلَامَ
وَمَدُونِ الْفَتْلِ يَتَحَمَّلُهُ الْأَمَامُ وَلَا يَتَرُكُ الطَّهْوَرَةَ، وَمَا عِبَ مَرَّةً لِأَنْبِيَاءِ
عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَالْإِثْمُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ لِأَنَّهُمْ مَحْمُودُونَ كُنْ مَشَقَّةَ عَظِيمَةٍ رُقُيَامَ عَمَّا
فَوْضَ الْأَمَامِ.

فَإِذْ قِيلَ: كَيْفَ يَأْمَنُ الْقَتْلُ؟

فَمِنْ عِنْدِ الْأَمَامَةِ أَنَّ الْأَمَامَ فِي هَذَا قَدْ عَرَفَ مِنْ رَأْيِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ تَوْصِيفَ
لِرَسُولِ صَلَّيَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حَالِ الْعِيَةِ، وَأَعْرَفَ بِنِ بَرْمَانَ لَدَى حَبِّ أَنْ
يَكُونَ الْأَمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيهِ عَدُوٌّ سَحُوفٌ، وَبِنِ الرَّمْلِ مَنْ يَحْتَاجُ فِيهِ
الطَّهْوَرَةَ. وَهَذَا وَجْهٌ لَا يَتَطَرَّقُ فِيهِ شُبْهَةٌ.

وَعَرَفَ مَسْجُوعٌ رَأْيَهُ عَلَى ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ حُوفُهُ وَأَمَامُهُ مَوْقُوفِينَ عَلَى بَطُونِ
وَالْأَمَامَةِ، فَإِنَّ صَنِ الْعَصَبِ سَبْرًا، وَدَا صَنِ السَّلَامَةِ طَهْرًا، وَلِلْإِسْلَامَةِ وَصْدَهَا
أَمَارَاتٌ مُتَصَرِّبَاتٌ.

وَيَسِّرُ لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ: لَسْتُ سَعَمًا لِأَمَامِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى الْأَمَرِ
وَالطَّوْنِ فِي طَهْوَرَةٍ، وَقَدْ خَوَّرَ أَنْ يَكُونَ الْقَسْ فِي طَهْوَرَةٍ وَيَقَعُ حِلَافُ لِمَطْوُونِ،
أَوَّلَيْسَ يَحْتَاجُ عَلَى هَذَا أَنْ يَكُونَ مَحْمُورًا لِأَنْ يُقْتَلَ وَإِنْ طَعَنَ السَّلَامَةَ، وَذَلِكَ أَنَّهُ
عَرِ مَحْتَمَعٌ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ تَعْتَدُ الْأَمَامَ أَنْ يَصْهَرُ عِنْدَ قُوَّةِ صَبْرِهِ بِالسَّلَامَةِ
وَعِلْمِهِ بِإِجَابَةِ الطَّهْوَرَةِ عَلَيْهِ مُؤَمَّنًا مِنْ شَتْلِ، فَصَرَّ بِطَنَ طَرِيقًا إِلَى عَدَمِهِ.

فَالْقَوْلُ: دَرَكٌ بِعَرَضٍ مِنْ أَوَامَةِ الرُّشْدِ لِأَمْرٍ عَنِ الْقَسْحِ، فَهَذَا
يَكُونُ ذَلِكَ عِنْدَ رِيَاةِ كُفْرٍ فِيهِمْ تَخْرُوجُ ذَلِكَ؟

فَلَمْ يَرِ بِيَاةِ كُفْرٍ فِيهِ وَجْهٌ مِنْ وَجْهِ الْقَسْحِ، وَهُوَ الْأَمْرُ بِتَعْظِيمِ الْكُفْرِ
وَتَقْدِيمِهِ، وَهَذَا وَجْهٌ قَسْحٌ، وَلَوْ كَانَ الصَّلَاحُ الْمُتَصَوِّدُ قَدْ بَقِيَ بَوْلَاةً.

قد استدل في كتابه «مفتح في الغيبة» الكلام في هذا الفصل
مستقصي، ومخبر من وجوده في كونه عند صاحب عنه مستند من شعبه إذا
كان غير مستغن به في حاله بعينه لا يتبع من لا يريد عنه ظهوره، ومن
بعدمه واستغفبه وأدبه وغفبه كما هو كذب صهر، لأنه قصص على وجوده
بشيء، وأنه [بعينه] (١١) أحد هذه ويعرف حاله عيني ومضيق ومضيق
والعاصي، فهم يتركبون مع صبي أو يكونون قربان من تركه حذره منه،
وحدرة به، وشبهه من مع حبه وحده وعقوبة، ومن فيه يظهره لأمم
وأردت يسمي عليه الحمد ويعرفه حديثه (١٢) متبع عنه، ولا يتبع ديني
ولا يتبع حاله من عنه سلام شعته في حاله بعينه

وإنه مستغفبه به في حاله ظهور في بدمه من أنه فهم وأخذ
حقوقهم منهم، وهذه مدافع رسوبه جوهره وفوقه، ولا يخرج ذلك مخري
نبت المدفع بسببه في بضمه كسيف.

وبعد أنصاره غير وطمع على أن أحداً من شعبه لا يبعده في حال
بعينه، كما يطمع على نبت في أعينه، ولا يجوز أن يبعده كثير منهم.

وبعد هاتين البعثات لا وجه لاستبعاد معرفة هذه الزمان عنه سلام
تخبرات تسعة (٣) مع الغيبة، وأن معرفته نبت وهو عذب كمعرفته به وهو
صاهر، لأن معرفة نبت في حاله ظهوره يكون المشاهدة، أو ناسئة، أو
بلاقرار، وبإشادة ممكنة في حاله بعينه، وخوف منه وهو عذب قون منه
مع ظهوره، لأن السحر من مشاهدته بخبايا وهو عذب أشد وأصق تعذر
منه وهو صهر من غير اشخص، لأنه إذا كان معروف العين أبين مع بدمه من
مشاهدة خباياه مخري من بعض شعته، وإذا لم يتمير شخصه م يؤمن في كل

حاج من مشهده، وحق في كل من يرى ولا يعرف أنه لا مدم.
 واما نسبة فيحورب يقوم عنده وهو نسب رب يتفق كقول من ساهد
 بيت الصلح حنة من بني لامه فيشهد به سده. وسجويري هذا ساه
 كوفي، ولا حرج في الخوف وحصوة ان القصة. وكذلك لا قرار ممكن في
 الغيبة على هذا الوجه.

و قد سلكه سده خصمه رجا خوف عن كل شبهة تورد في علة اسرار
 مدم الرمد سده وعلى سده جملة وسلامه من مؤه فهي كثيرة (١، ١٠)
 وكفها مؤونة مرتفعة قوم من اصحابه في خوف رب من طرف ضعيفة لا
 شمر وده

دليل آخر على وجوب الامامة:

قد استدل اصحابنا على وجوب الامامة بعد العبد بـ شرع ان شرعية
 نسب صوب الله وسلامه عنه قد ثبت في [مؤده] (٢) غير مسوحة ولا
 مرفوعة ان يوم عظمة، فلان له من حفظ، لأنه وحرر ان يحيى من حلفه
 حرر ان يحيى من مؤده، ثم اقتضى وجوب اذنه يختصى وجوب حفظه.
 ولان ساه يكون حلفه معصوم يوم عية لا هم وس (٣) حلفه،
 كي لا يفي مؤده من ان يكون بهده نصه، وهذا لو حجب ثبوت الحفظ
 المعصوم في كل حال

فاذا قيل: من أبي ساء يحفظ شريعة

قو من [صحة وفعاله] (٤) وائتدس.

فان قيل: النقل المتواتر يحفظ به الشريعة.

فأول ما ينقل متواتراً بوجوب الرياسة في وقوع وحصل، وقد يجوز أن يقع
لعدد من هذه شبهة أو عمة، وقد يجوز في غير ذلك أن يضعف بغيره فيصير في
لاحد من هذه لا حجة في نفسه، فلا بد من يجوز مدكرها من حفظه على
يؤمن منه كل ذلك.

و داخل هذه: يجوز أن يكون اجماع الأمة يحفظ لشرعة
فأولاً لاجتماع بقية كمي يجوز أن يقع يجوز أن يجمع، فمن أنس لاسد من
سواء في كل حكم من أحكام الشريعة على أن لا مسدود عنه أن الاجماع
في الشريعة على غير ذلك خلاف في كذا.

وبعد ذلك سبب وجود هذه (١) معصوم في كل زمان، لا يكون
لاجماع حجة ولا فيه دلالة، لأن بعض يجوز حفظ على الأمة (٢) فردى
ومجموع، فليس في سماعه من يدعى من قرآن ولا خبر ما يؤمن من
اجتماعهم على الخطأ.

من غير أن يكون من معصومين من قوله تعالى «الذين يمشون برسول من بعد
ما نزلهم الله من نعمته ليحجروا من بين يديه ومن بعدهم جهنم» وسبب
مضيق (٣) وقوله تعالى «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً تكونوا شهداء على
الناس» (٤).

وماذا لا بد من لا بد من بعض من وجود
وهذا أن يحفظ (١) مؤمنين «معرضين لخصوص والعموم» وليس أن تحصى
على أحدهم أو من لاخره، فمن أين وجوب التوابع بعمومه؟ وما كان عاماً
فصهره يغني عن وجوب كل مؤمن فيه في جميع الأوقات الى يوم القيامة، فمن

(١) في هذه «امامة».

(٢) في النسخ «عن الامامة».

(٣) سورة مائدة، ١١٥

(٤) سورة بقره، ١٢٣

ولا قامت به الحجة، فكيف يعتمد في هذا الأصل أكثر على مثله، وما يرجعون في تخصصه إلى إجماع الصحابة عليه وعمه به، وآله لم يردوه، وأن عادتهم جرت بالتشكك فيما لا يعرفونه.

وهذا كنه استدلال في معنى على شيء نفسه، لأن عمل صحابة وقومهم وكفهم عن إردء وما أشبه ذلك، لاحجة فيه إذ لم يتقدم دلاله صحة الإجماع.

وما يعلقون به في تصحيحه من أن معناه متواترون كاست كل لفظة من أفعاله من طريق الآحاد، وأخروه بحري سحاء حاتم وشجاعة عمرو وما أشبه ذلك [لاحجة فيه] (١). ليس تصحيح، لأن معنى هذا الخبر وفادنه لو كان متواتراً أو حارياً بحري سحاء حاتم، لعلم كل عاقل من معنى هذا الخبر ما معناه من سحاء حاتم وشجاعة عمرو، وقد حتموا في ذلك كما لم يحتتموا في نظائره. ومعلوم خلاف هذا.

وذا سئم من هذا الخرم يكن في طهره حجة لهم، لأنه بنى إجماعهم على مسكر، فمن أين أن يراد به كل خطأ؟ ولعل المراد به الخطأ الذي هو الكفر.

فإن احتجوا بطلاق اسمي وأنه يقتضي عموم، فقد مضى الكلام عليه. وبعد، فلا يخفى لفظ «متى» من أن يراد به جميع مصدقين أو بعضهم وهم المؤمنون المستحقون لدنواب، وفي الأول يجب حملها على أهل جميع الأعصار من أمتة إلى يوم الساعة، لأن ظاهر عموم هكذا يقتضي، فيبطل أن يكون إجماع أهل كل عصر حجة. وإن حملوها على المؤمنين وحب أيضاً بالظاهر الذي يرعونه أن يحمل على كل مؤمن إلى قيام الساعة على سبيل

الجمع، ويبطل أن يكون اجتماع [أهل] (١) جميع الأعصار حجة.
 على أنه من أين لهم حين ذلك على المؤمنين دون سائر المصنفين، لأن هذا
 الخبر لا يقتضي مدحاً في من أراد به، وخرج من لا يستحقه من حقه،
 كما قلنا ذلك في الآيات المتقدمة.

فصل

(في بيان صفات الإمام)

علم أن من صفات الإمام أن يكون معصوماً عن كل قبح مبرهاً (٢) من
 كل معصية، ومما يجب كونه عليه أن يكون منصوحاً على عبه بصل من
 تعالى أو بأمره، ومدولاً على عبه بعبه معبر،
 ومن صفته أن يكون أئمة الأمة بأحكام الشريعة، ونحوه الساسة
 وشعير.

ومما أن يكون فضله وكرمه ثوباً، ومما أن يكون أشجعهم.
 ومن صفته نصاً لا مد فوق يده، ورأساً لا مرعب، وأن يكون واحداً في
 الزمان بلا ثانٍ.

ومع صفته بوجوب كونه لإمام عبه مدس عبه، ولا يجوز أن
 لا يكون عبه، وسبب الآخر بوجبه بتدقيق سمعية، ويجوز أن يكون غير ثابته
 له عن بعض لأخواته. ومعصية هي التي يجب عقاباً ومما لا يجوز أن يتغير
 الأمر في ثوبتها به، وكذلك كونه مدولاً على عبه بصل أو معبر.
 ومما يجب أن يمدح به كونه بوجبه بعبه، لأن هذا حكم لا يمتد
 لمرءة منه، ولا يجوز أن يمدح به من تعصمه به، فعليه بالسياسة، وحب عقلاً.

(٢) في النسخ «أمره».

(١) الزيادة من م.

و كونه أعلمهم وأحدث أيضاً من طريق العقل، لم يحل تهميم لمقصود على
الفاضل فيما كان الفضل منه فيه.

وأما عدمه بأحكام شريعة و كونه أعلم بها فهي على التبع بالشرائع،
وأنه إمام فيها وليس في العقل وحوادث.

وكذلك كونه أفصلهم في الثواب، لأنه ستنى على أنه رئيس في جميع
الدين، وهذا ليس بمجرد العقل.

و كونه أشجع الأمة مني على وحوادث الجهد، وأنه إمام الأمة فيه وهذا
مستند إلى السمع.

و كونه لا يد فوق يده ولا ثاني له في إمامته، إنما يعلمه بالاجماع والسمع.
وقد كان يجوز في العقل اثبات حجة في إمامه بكل واحد منهم صفة
الإمام، وقد كان يجوز أن يكون فوقه رئيس يد عمره من رؤساء كالأئمة،
لا أن اسم الإمام في عرف الشارع يخص برئيس لا يد فوق يده ولا رئيس
له.

وأما مدى يد على وحوادث عصمة من طريق العقل، فهو أنافذ بينا
وحوادث حجة لأمة في الإمام، ويحدث هذه الحاجة تثبت عند حوار العلق
عندهم، وانتماء عصمة عنهم، ما يسهل من إرومهم بكل من كان بهذه الصفة،
ويسبى بتمتع حوار اعطى بدلالة أنهم لو كانوا تجمعهم معصومين لا يجوز
لخص عنهم، لقد احتجوا أن إمام يكون صفة لهم في ارتداد خطأ، وكذلك
أن كان الأنبياء معصومين لم يحتجوا إلى الرؤساء ولائمة. فثبت أن حجة
الحاجة هي جواز الخطأ.

ون كان الإمام مشتركاً في حوار الخطأ عليه فوجب أن يكون مشاركاً
هم في الحاجة أن لا يكون وره، لأن الاشتراك في عدمه يقتضي الاشتراك
في المعلول.

و تصور في الأمام الثاني كالتصور في الأول، وهذا يؤدي إلى اثبات
مدلية هي من ثلاثة أو يوقوف في مذهب معصوم وهو المصوب.

وقد رتب في كتاب «الثاني» هذه المدلّات ترتيباً أوضح وأحصر في
ذكره، وهو أن يقول: عند وجوب حاجة في أمم تفصل من نعم نوحه
حاجة، لأننا لا نعلم حاجة بصيغة من حيث كتاب لطف في فعل
الوجوب ولا مدع من تسريح، وليس يقع فعل أو حلال بوجوب لا ممن
ليس معصوم، فثبت أن حاجة المذكورة من رتبة العصمة، وأقول العنة
بالحاجة، نعم هذه الحاجة.

وهذا كمرسه في حاجة محدث في محدث، وأن نعم بالحاجة بمرور
بالحاجة، لأن المدعى حاجة بوجوب بوقوف بمرور حسب قصود، ود
وحد من حيث هو قصير هو حدود دون مدنى تصدّد عند الحاجة به،
ولم تفصل (١) الحاجة من جهة الحاجة.

وليس يصح عن المذكور من أن معصوم لا يخرج من ماء، حاجة
مؤمن عند سلام في سبي صلي لله عنه وأنه في حياته مع عصمته،
وحاجة بحسن وحسن في نبي، صوب به عليه خمس.

لأن المدعى حاجة معصوم في أمم يكون نصف في ارتفاع تسريح
مده (٢)، ولم يبق حاجته في غير هذه نوحه من نعم ويوقف وغير ذلك.

وقد عكس الاستدلال على عصمته بمرور بعد العذر السريع، بأن يقال:
قد ثبت أنه حرفة الشريعة وحاجة منه، وأن الأمر بعد تنهى في الشريعة أو
عصمه إلى أن يكون هو المؤدي عن سبي صلي لله عنه وآله، ومن كان
بده نصبه فلا بد عند (٣) وعند محصّي حصوب من وجوب عصمته، وكيف

يحفظ شريع من ليس معصوم أو يثق بأداء من ليس بمأمون.

قال فيل: حار كون الأمير وجمع حصة الامم غير معصومين، فلم

جاز (١) مثل ذلك في الامام؟

فتب: ما كان حله وه غير معصومين احتاجوا الى امام وهو ماء لكل، والامم منه لا رئيس له، ولا يد فوق يده، فلو كان غير معصوم لكاتب منه عدة حاجة الى امم من غير نصب له، وهذا: يجوز.

والندي يدل على وجوب النص عليه من بعد ثبوت عصمته: أن العصمة لا تخور أن ينص الشرائع من كان عيبه لا احتساباً، ولا دليل لهم (٢) عليها. فحرب في أن النص فيه واجب محرم ما هو مصدرة من أفضل الشرعية في أنه لا بد من نص عليه.

وليس لأحد أن يقول: حوزوا أن يكلف الله تعالى حذر المعصوم عليم أنه لا يتصور ما أن لا يختار إلا معصوم، وعلمت ذلك. وذلك أن المانع من هذا هو المانع من أن يكلف أحد الشرع والأنبياء غير دس ميمر، وبعيناً أنه لا يسكن ما لا احتساب لمصلحة ومن هو عصمة النبي صلى الله عليه وآله.

وبعد، فإن يكلف ما لا دليل عليه، ولا إمارة متميزة بمكلف، قبيح ولا يخرج من المصحح لعله يوقع ما هو معرض بالادعاء.

على أن المكلف يقتصر في دليل منصرف قبل أن يفعل ليحترم ما له الصفة معصومة، وعدمه بعد وقوع فعل خصمه فعنه. لا يعني عنه، لأنه لا يحتاج [بعد وقوع فعل أي تمير وتم يحتاج] (٣) في ذلك قبل الفعل.

وأما ندي يدل على أنه نعم خلقاً حكمه الشرعية، فهو أنه ماء فيها

ورئيس في الشرع، وفتح في عقل أن يجعل مقصود رئيساً من هو أفضل فيه
في كان رئيساً فيه. يدبر على ذلك ترئس المتوسط في الخطأ على أحسن
الماس حصاً في الخطأ، والمستدنى في الفقه على مثل أن حسيقة وشافعي في
الفقه.

وقد أحكمنا هذا كله في كتاب الثاني، ونقد عرق من أحسن وكيف
الأمر من لا يعلمه ذلك ممكن من علمه به، والفرق بين جعله رئيساً فيما
لا يعلمه وإن كان قد در على سبيل أو علمه، وإن الأول حائر حسن
والثاني فصح وهذا حسن أن يكلف بكه من ليس بهام به في الحال دا
تمكن من يتوضى في علمه، ولا حسن قد در على ذلك أن يجعل رئيساً فيه
من لا يعلمه وإن كان قد در على علمه.

وليس يدبر على ما أوجب من علمه الأحكام الشرعية أن يكون عالماً
بالصانع، وبه، وتركيب الأدوية، وعقد الحيوى، لأن ذلك كله مما لا
تعلق له بكتاب رئيساً فيه، ولا يوجب رسته العلم به.

وذا قيل: كيف يرجع في شيء من ذلك إلى غيره والخطأ حائر عنه؟
قلت: لا يسمع رجوعه في ذلك إلى من جخطى ويكون معه هو صواباً، كما
يرجع في الأحكام إلى الشهود وإن كان يكذبوا.

ومن ارتكب أنه لا نفس شهادة من تخور عنه الخطأ، وإن به أمارة على
الصادق من الشهود طأ فيه: أن خطأ الشهود تعدى إليه في حكمه بشهادتهم.
لا يحصل ما يقوله، لأن أحد الأمرين مفصل من الآخر.

وليس يتعدى الخطأ في الشهادة إلى الحكم نبتك شهادة، لأنه غير ممنوع
أن يعلم الله تعالى أن المصلحة في حكمه بالشهادة مع تحوير الخطأ على
الشاهد، ويكون حكمه صواباً وإن أخطأ الشاهد، لأن الحكم بشهادته مفصل
عن شهادته، ويخبر حسن أحدهم وفتح الآخر.

وما رتكب قوم من أصحاب هذه الصريقة أئمتهم مخافوها أن يكون
الامام عاماً بكل شيء، وأن يكون علماً بنفسه.

فإن قيل يترمكه أن يكون حفاء الامم [على حكمه عباسي يجمع
أركان شريعة ومشاركين الامم في ذلك].

قيل ليس حفاء الامم [١] رؤساء في جميع الدين، ولا اليهم من ذلك
كل ما هو من الامم، وهذا وجه عيبهم الرجوع فيه لا نعمونه إلى الامم، أو
يكانتمونه فيه، والامام عام الولايه في الدين ولذلك وجب عموم علمه.

وأما الذي يدعى على أن الامم أفصل الأمة وأكثرها ثواباً فهو غير كونه
اماماً في جميع الدين ورئيساً في شرع كله، فلا وجه عقل ولا عدة شرعية
إلا وهو رئيس فيها، والامم مدحور ذلك كله في حجة دين، الذي هو الامم
في جمعه، وهذا يقتضي أن يكون أفصل من لأمة في هذا كله.

ولا يجوز أن يكون أفصلهم طهراً وإن كانوا أكثر ثواباً منه، لأن هذا إما
محذور دالم يقطع على عصمته، وجوز أن يكون طاهره بخلاف طهه ودا
ثبت عصمته وجه القطع على مساواة الطاهر للباطل وأنه أكثر ثواباً.
وعلى هذه الطريقة يعتمد في كتاب شافعي.

ويمكن الاعتراض عليها بأن العصمة إنما تقتضي أن يرضي الامام
كطهره في لاجلاص وامرية بأفعاله، وليس يمنع - وإن كان أكثر فضلاً في
ظاهر أفعاله من رعيه، ودلت عصمته على مساواة باطيه لظاهره في أفعاله - أن
يكون في حجة رعيته من هو نقص منه فضلاً في الظاهر منه، وإن كان أكثر
ثواباً، كأن يكون مثلاً أقل صلاة نافعة أو صوم نافعة منه في ظاهره، وإن كان
ثوابه على ذلك العسل لعدد في الظاهر يريد على ثوابه وهو أكثر عدداً منه،

فإن الثواب إنما يكثر ويقل بحسب وجوه بني بضع عصب دون كثره عدد الأفعاب.

ويمكن بصره هذه الطريقة أن تدعى ذاتها وحبوب كقول الإمام أقوى جازاً في عددته وأفعاله الشرعية من جميع رتبته، وهو خير رئيس على قوم من الحزن إلا من هو أفضل تدبير من حننه، وبو كسب سبيل من اعلمه بالنقصان في الثواب، احتراز لما هو موكلة ورثه، وبه يحصل ممكن موصى به سرعى فمن نصب نفسه وحبها يكثر عنه، جازاً إلى نص وذاك كونه تعالى هو مكنون راحته، لأنه وقص على عبده وهو عدم من يوطن وكثرة الثواب وقتها، ثم لا يضح أن يعمله سوء، وحب في حب أن يقطعه من كثرة سبوت أن يكون عدمه، وبعد شخصي فصل سرسب في لثواب قطعاً.

وهذه خمسة مقاصد أن يكون عند موحوب شخص على الإمام مقدمه، نعمه يكونه أكثر رتبة ثوابه، وبذلك السبب موحوب قصده في الثواب على وجوب النص عنه على مضرده في الشئ.

ومن قوى ما يعتمد عنه في رده مذهب في وحبوب كونه أكثر ثواباً من رعيته، وهو موحوب عصمته وتخو بر كونه مقصوداً في الثواب خارج عن الإجماع، ولكن قوب مع الإجماع منه فهو نص.

وهذه طريقة رجعه في مجرد نص، وبذلك مسبة على أن الإجماع حق، لأن عنهم، المعقل بمراد لا يجوز هناك من رئيس معصوم، وإجماع أهل كل زمان لأنه من كونه صوتاً وحننه، لأن معصوم في حننه.

ويمكن أن يسد به على أنه لأنه من أن يكون الإمام أكثر الأفعاب ثواباً أنه قد ثبت كونه حجة في شرع، وأن الشريعة حرة فيه ولا مرجع، لا إلى قوب الإمام في بيته، فحري بحري لرسول عنه صلاة والسلام، فكذلك أوجهاً

نحن ونحن نفوذ في رؤسنا صني الله عليه و سلم أن يكون أفضل من أمته [و] سوس (١) لأجل سفر وكونه حجة في نعمته من حيثته، وواجب في لاهم مثل ذلك.

والصواب يعرفون - أن لاهم مني ثبت كونه حجة في شرع واجب ه من أفضل والمعصمة ما ليسوا، وقد دلت على وجوب ذلك. وأما بدني بدني على كونه شجع من رعيه أنه رئيس عنهم في تتعوى مجهد لأعداء وحرب أهل المعنى، ودلت متعلق بالشجاعة، فوجب أن يكون أقومهم حلا في ذلك كما ثبت في نعمته وعبره، لأن من شأن رئيس أن يكون أفضل من رعيه في كل رئيس [هم] (٢)، ه مقدم منه في فتح تقديم المقصود على حاصل في كان أفضل منه.

وأما كونه ممن لا بد فوقه ولا رئيس عليه، والمرجع فيه إلى عرف لشرع، لأن اسم لاهم فيه لا يظن إلا على رئيس لا رئيس عنه (٣)، وكذا العلم بأنه واحد في أمره لا لأثر المرجع فيه إلى لاهم، وليس في المعنى وجوب دلت.

ون قيل: ليس في أصحابكم من يذهب إلى أن لاهم يجب أن يكون عداً لكل شيء، وكاملاً في كل قصده؟

قيل: لا يتعلق له بدين وشرع ولا به هورئيس منه لا يجب أن يكون عالماً به.

وأما كونه عقلمهم مرجع إلى جودة أراي وقوة [لعدم] دلتية (٤) والتدبير، وقد يتنا وجوب كونه كذلك.

(١) برودة من لاهم ه سبي

(٢) برودة من ه

(٣) في ه «لا رياسته عليه».

(٤) في ه «قوة الحياة»

و كونه أصبح الحق وحهاً غير وحب، لأنه لا تعلق له بشيء من ولاياته
وربما سانه. إلا أنه لا يجوز أن يكون شيء بصورة وحش خلقة، كما لا يجوز
ذلك في الرسول لأجل التنفير.

فصل

(١) الدلالة على وقوع النص بامامه على أمير المؤمنين عليه السلام
من قوى ما اعتمد عليه في ذلك. فأقصد ذلك على أن الامام لابد من
كونه مطلقاً على عصمته، ود حتم في الامام بعد سبي صلي الله
عليه وآله وسلم، فهم من نسب الامامه لأمر المؤمنين عليه السلام بالنص،
ومهم من نسب إلى أبي بكر عن اختلاف فيه، فطائفة تثبت له بالنص وأخرى
وهو الحق والجمهور تثبت لأبي بكر وعرفه الذئبة [في الاصل] (١) تثبت
لامامة في العتس رضي الله عنه، بما رخص أو لا رث.
و حتمت لأمة على أن بعد من وأبكر غير مقطوع على عصمتها،
وخرج من هذا لاجم على ثبوت الامامه لها، فلم ينق، لا أن يكون الامام
بعده بلاقص أمير المؤمنين علي عليه السلام، لأنه لو كان غيره خرج الحق عن
لأمة دسره، وبه لا أحد من الأمة يذهب إلى أن الامامة بعده بلاقص من
مادكرناه (٢)

دليل آخر:

و أقوى من هذه الطريقة أن يقال قد ثبت وجوب عصمة الامام، وكل
من أوجب عصمة الامام من الأمة، يقص على أن الامامة بعد سبي صلي

الله عليه وآله يعرف فضل لأمر المؤمنين عليه سلام، و يقول بأن الامم غيره مع
أن العصمة واحدة في الامم - يس شوب لأحد من رؤسها.

دلیل آخر:

وذكر على ذلك قوله تعالى «وَشَكَرْنَا لَكُمْ عَمَلَكُمْ» وشكركم أي ورضوكم ودينتموا دينكم
فصوبوا الصلاة ويصوبون ركعة وهم كعبون (١٦)، وقد ثبت أن لفظة
«ويحكم» في الآية بعد من كان أو من بعدهم، وبحسب طاعته عليكم.
وثبت أيضاً أن المشرك في قوله يعني «الوثن» أي «الوثنية» من المؤمنين
عليه السلام، وفي ثوب ذلك وضوح يقضي عليه - (الرد ١٢٠).

فإنه لذي سر على أن عصه «أوي» تعيد دكره، فهو رجوع إلى
سعة، فمن رملها سم أن عوه صوا على ذلك، لأنها يقولون «أهداوي
لرقة» ذلك بحث سده الكحه والنعن عقب، ويقعون في عصة يقول
«هم أوساء الاء»، لأن سده عود وعقوب ويصوبون لستة سده
«وي أمر رعية»، ومن ترشح أحلاوه «أوي عهد اسميين

وقت امیرداری که به موسسه - مدرسه عنایت به نامی اصل
 تأویل «حی» «الحی» هو «حی» الحی، و مشه اموی.

و اد كہ قدسہ جسمہ نقطۂ «وي» مذکورہ میں ابعی علاقہ میں
السلامۃ علیہا فی الآیۃ تفید ذلك دون غيره من وجوه ما یحتملہ.

وہی ہے جس نے ان کو وسیع قی قوہ تعالیٰ (وہم) لا بحسبہ
 من انہم (۳) جمیع شکیب من مؤمن وکفر، نو سکدر دوس المؤمنین، او

سورة البقرة ۵۵

[illegible]

(۳) \mathcal{R} و \mathcal{R}' از \mathcal{R} به \mathcal{R}' \mathcal{R} را به \mathcal{R}' نگاشتند.

مؤمنين على لعموم دواب ككفار، وبعض المؤمنين.
 فإن كان جميع المكشفين من مؤمنين وكفار، فمعلوم أن الكفار لا يجوز أن
 يتولاهم في الدين، وسواء نصرتهم فيه، وإن يسو ذلك للمؤمنين، ويجوز أن
 يتولى دينهم، وتمتدح تصرفهم فيهم فعلى هذا فمسم لا يجوز أن يكون
 المراد بقطعة (وحي) «لا يخرج» أي فرض قطعة ودين الدين.
 وهذا الوجه يعنيه بعض الأصناف من بني، وقد قسمه الذبي فكيف
 يجوز أن يريد بقطعة جميع المؤمنين على عموم، ومن جملة تعني وتأمهم قد
 وصفتهم، فثبت في قوله تعني «ودين أقوام»، فثبت أن المراد بعض المؤمنين
 حتى يصبح أن يكون فيهم وحي وحي.

وإذا ثبت هذه حجة وحده الله تعني أثبت كون له على وجه يقتضي
 تخصيص وحي معنى هذه الآية من غيره، لأن قطعة «أ» تقتضي
 مذكوره في الساتعرون، لأنها (مخوفا) أي: الله قصده بحدسية، وقد
 الحوم من جهة نصريين، وإنما ثبت عدي درهم ولا يريدون إلا مذكوره
 ومن نفي الحكم عمن عدا المذكور.

ولا شبهة في الفرق عدهم بين قول تعني «كسب رعيه» وقولهم «أما
 أكسب رعيه»، وكذا لا شبهة في الفرق بين قول قائمهم «لك عدي
 درهم»، وبين قوله «أما لك عدي درهم»، مما يكون فرق بين القولين لما
 من يجاب عنه «أما» بين حكم عمن عدا المذكور.

وإذا قرر [ب] هذه الحمله لم يخرج من قطعة «وحي» على الموالاة في
 الدين وبيعة، لأنه لا تخصيص في هذا معنى لمؤمن دواب آخر، والمؤمنون كلهم
 مشتركون في هذا المعنى، قال الله تعني «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء

نقص» (١). وإذا فسد حمل العظة على موالاة في الدين لم يبق إلا الوجه الآخر، وهو التحقق والتدبير وما يقتضي فرض طاعة، لأنه لا تختم سمطة إلا الوجهان وإذا نزل أحدهما ثبت الآخر.

فأما اندي يدل على أن أمير المؤمنين صلوات الله عليه هو المعنى بقوله «واندين آمنوا» فهو كل من ذهب إلى أن المراد سمطة «ولي» في الآية ما يرجع إلى معنى الإمامة يذهب إلى أنه صلوات الله عليه المقصود دلالة من المفرد معده، ولا أحد من الأمة يذهب إلى أن لعظة «ولي» في الآية تقتضي ماد كبرياء ويذهب مع ذلك إلى أنه صلوات الله عليه معني به أو معي صوره معه هـ

ومما يمكن أن يسدل به على ذلك أن الرواية وردت من طريق الخاصة وبنامة رسول هذه الآية في أمير المؤمنين عليه السلام ما نصته [بحسب] (٢) في حال ركوعه، والقصة في ذلك مشهورة (٣). وهذا أيضاً يدل على توجه لالة إليه عليه السلام.

وليس لأحد أن يضمن بأن عظة «دنس آمنوا» سقط جمع ولا يجوز أن يتوجه إلى أمير المؤمنين عليه السلام على سبيل الانفراد.

وذلك أن أهل اللغة يفسد جمع على الواحد على سبيل التعظيم، ولله تعالى «يا أرسلنا نوحاً» (٤) و«يا نحن ربنا لذكر» (٥) و«السماء بيدها بأيدي» (٦)، وهو تعالى واحد، ويقول أحد الملوك فعب وصعب، مما يريد نفسه مفرداً ويقول لعريف (٧) وقد يسأل من فعل كذا وكذا ٩ فقول انديين فعنو كذا، وانما يشير إلى واحد.

(١) سورة نوح ٧١ (٢) الزيادة من م. (٣) ذكر بعض مصادره فيما سبق.
(٤) سورة نوح ١ (٥) سورة الحجر ٩ (٦) سورة الذرات ٤٧
(٧) الكلمة عبر واصحه في التفسير

وليس يمتنع أن يكون استعمال بعض الجمع في واحد تفصيلاً وتعظيماً
على سبيل الحقيقة. ولو سلم أنه محذور بحيث فيه دلالة على ما ذكرناه، لأن
كس من ذهب أن لفظة «أوى» في الآية تقتضي ما يرجع أن فرض
الطاعة، فرد المؤمنين عليه أساءة عنده.

وأما طعن أن لفظة «يقيمون الصلاة» ويؤتون الزكاة» تقتضي
الاستيفاء فكيف تكون عذره غير مضي فحسب، لأن لفظة «يقيمون»
ومحذرة محذرها لا تدعيه رويته لفظة «يستحبون» ولا يستفاد منها هي
مستتركة بين الحزن والاستيفاء، وإنما يخص بالاستيفاء بدخول بين أو
سوف، ودخول لفظة «يقيمون» و«يؤتون» على حزن دون الاستيفاء،
وأما حملها على ما هي حقيقة فيه.

ويمكن وجه آخر، وهو أنه لا خلاف في أن الله تعالى أحدث الفرق
فصل بينه وبين خلقه وهو الله عز وجل، فكأن لفظة فيه تنفي عن
العمل فيجب أن تكون الاستيفاء، وما يحتاج أن يفي بلفظ ما مضى وهو
لا يستفاد.

وقد من أورد أن يكون معنى الركوع في الآية بمعنى الخضوع والخضوع دون
التقسط أو مخصوص، فحسب، لأن هذه لفظة وإن كانت في أصل لغة محتملة.
فقد احتجبت في العرف شرعي بالانحداء بخصوص، حتى لا يفهم من
الطاعة في شيء إلا هو دون غيره.

ولا يجوز أن يريد بقوة تعالى «وهو ركعون» أن هذه شيمتهم وعادتهم،
ولا يكون حذراً لأبياء الزكاة، وذلك أن مفهوم من قول أحدهما «إن الخوارج
من حذره وهو صريح»، و«فلان يعشى حوائه وهو راكب» دون غيرها
من المعنى الذي ذكرناه.

على أن قوله تعالى «يقيمون الصلاة» قد دخل فيه الركوع، قال من يحمل

قوله تعالى «وهي ركعون» على أنه حب لا يندركه وحسب على أن من صفتهم الركوع كان ذلك اسكراً والتأويل المصيد أولى منه لأبعد.

وقوله: إنه صواب لله عليه لو تصدق في حب ركوع سكون قطعاً بصلاته. غير صحيح، لأن من ادّعى أن يكون صواب لله عليه أشد من ادّعاء حبه إلى اسائه، فأحد سائر حكم من هذه، ويجوز أن يكون زعمي به به. ففعل اليسر لا يقطع الصلاة، وقد فسبب الكلام في صلاة كان مدحاً. وبرول الآية بمدحه عنه سلام والله عنه وبقرينه يد على أنه م فعل ذلك على وجه يقتضي قطع الصلاة.

ومن دفع ذلك، بأن سر كده سكون وحبته على أمير المؤمنين عنه السلام من قصور مدحه. متعين، لأنه غير متسع بـ حب عنه صواب الله عنه في وقت من الأوقات ركة أدى مفدير العصب، وبسبب ذلك يقتضي بسبب لاسي إذا انقطع ولم يستمر.

وقد قل: إنه غير مستم أن تحصى «الركعة» في الآية يقتضي الواجب دون النقص، ولا يستلزم أن يكون عدده عن الصدوق على سبب النقص، لأن الركعة مأخوذة في اللغة من ساء والظاهرة، وهذا المعنى يتفق بمقتضى الواجب والمكمل جميعاً.

دليل آخر:

وهو ما روي من تقرير النبي صلى الله عليه وآله: «سبب أوفى لكم من أنفسكم؟ فلما أحسنوه بالقرار، رفع بيد أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه، وقال عطفاً على كلامه لأول: فمن كنت مولاه فهذا مولاه، وفي روايات أخرى: «عني مولاه» (١). فأقوى صلوات الله وسلامه عليه وآله بكلام ثلثي احتمال

(١) نظر مسند الإمام محمد ٤/٢٨١ من سنن ماجه ١/٤٢١، مستدرک علی الصحيحین ٣/٥٣٣

خطة معى خمسة لأولى لى قدمها وان كان مختصلاً بعرضه، فوجب أن يرد
الخطبة بمحكمة معى نصريح به في الكلام لتقدمه لى قرره صلى الله عليه
واله.

و د أوجب «اص» كونه وه هم من أنفسهم فهو يجب لى عنه «اص»
ويعود أمره فيهم. وه نصريح بصل رأسه
وان قبل دلو على صحة خبره على أن خطه «هوى» ختم الالوى، ثم
على أن لم يردى خبر هذه الخطبة هو لأولى دون سائر الأقدم، ثم على أن
فائدة أولى ترجع الى معنى الامامة.

فد. أما معى صحة هذا خبر فهو كى بعد سائر الامور لظاهرة من
حدوث وعروب، ووجه اوداع نفسه، وان كان اعلم به ضرورياً على
الوضع عنه قوم والخبر مدير منه، وكل من حدث أهل الأخبار وسمع
البرهان لا يفرق في وقوع اعلم به من جميع ذكره.

وبعد، وشيعة الامامة يتوارى عن سلف به الخبر، وأكثر رواية
أخبار حديث بروه د لأمره نفسه، وجميع أصحاب أسر عموه،
ومصنفو صحيح الأحاديث ركروه، فقد مر ه حدث الأخبار طاهرة
وسند سند ه، لأن لأمره عن صريح نصير لا يعتري بعده
بالأمره المتصلة كالأمره عن سداد وحدث عظم، وعصرت لأمره
يعتري فيه نصير الأسير، وحين مدير قد حصل فيه وجهان وكمل به
الضم بعد

و أيضاً وان عزم لأمة مصنفون على قسوه، وانما اختلغوا في أوبده وم
فيهم من دفعه وتشكك فيه (١).

(١) انظر اسانيد حديث مدير وه في ج. ١، صفحة ١٠٠٠، واصل حديثه من ج. ٢، صفحة ١٠٠٠.

ومحكي عن أبي داود السجستاني (١) من دفع هذا خبر باطل، وقد
حكى عنه شري مذكوره به الضري من دفعه آخر. ومن إن السجستاني [ما]
أنكر خبر (٢) نفسه، وما أنكر كون السجستاني الذي يعدير حم على متقدم
الزمان. ولوثب أنه يحذف له التبع إلى حلاله بشدوده.

وقد اعتمد في صحة هذا الخبر ما نظهرت به لرواية من احتجاج أمير
المؤمنين عليه السلام يوم شوري له عذد فقه ثله ومباقة ١٣ والأمر في ذلك
طاهر، وإن أخذاً من خصريس مدفعه عن ذلك ولا عن شيء احتج به من
فصائله فقد صار ذلك اجماعاً متقدماً.

وقد اندس على [...] (١)، به موى من حبه قسمه واحد محتملاًها أو،
والأمر في طهر لم به أدنى محضة لأهل النعماء، ولعلهم يستعملون
هذه لفظة في كون كليمه [أهله] (٥) يستعملونها في من سم، وما أنكر أحد
الأميرين إلا كمنكر الآخر.

وقد سقصب الكلام في هذا الموضع في من كد به المعروف بالشافي.
وحكيما عن غيره أهل النعماء مثل أبي عبيدة معمر بن المثنى في من تأخر زمانه
من أبي بكر محمد بن النسيم أنه رأى وأى عمر علام شعب أنهم صرحوا
باحتفال محضة الأول وعذدو ذلك من أقدامه، فلا معنى يتقوس بذكره،
والأمور الصاهرة لا تحتاج في لا عرف في كشفه.

وقد أدى يدت على أن محضة «موى» في الحرم يرد بها لا الأول دون
بأقي أفسامها، فهو أن من عرف أهل عربيه دا فدمو حمة مصرحة وعصفوا

(١) في نسخة السجستاني «د» وهو خطأ، وهو سببه «د» لا يجب أن ساق من شري

الأبواب السجستاني ص ١١١ «س» بوق س ٢٥٥

(٢) في نسخة: «أنكر خبر»

(٣) في نسخة: «لا يجوز»

(٥) «د» من نسخة: «س»

(٦) «د» من نسخة: «س»

عليه بكلام محتمل مقدمة تصرّح به وتحمل غيره لم يجر أن يردوا محتمل
لا معنى لأول

ألا يرى أن أحدهم قد قال: وأفسد على حرمة وجه عبدة «أألستم
غارفين بعضي فسلاب»، ثم وب، وشهدوا أن عندي حرمة وجه الله لم يجر أن
يريد بقط «عندي» بشبه إلا بعد بدني صرح بذكره في كلامه دون غيره
من سائر عبده، فصارت أعطه «عندي» بعد وقوعه في الموضع المختصة، بعد
أن كانت محتملة لو وقعت في غير هذا الموضع.

وليس لأحد أن يقطع في ذكرناه بأنه لا خلاف في حوز عصمه على
مقدمة مصرحاً، ثم لا يرجع أن معناه، لأنه يوافق بعد تقرير عريض الطاعة
و«جئوا عنه» أو انصروه، أو شيعوه في حرمة وجهه. فكان كلاماً صحيحاً وفياً في
موقعه.

والخواب عن هذا بطلان ما أنكر أن يستأنف بعد هذا تقرير
كلاماً لا يتعلق بالخواب المحقة ولا منه ادعاء أن بقط محتمل بدت، وإنما
أنكرنا أن يعطى بقط محتمل لم تقدمه، وب حمل غيره ثم لا يريد به معنى
للتقدم، وهذا لا يجدونه في قوله: «انصروا عنه» صواب أنه عنه أو شيعوه.

وإن قيل: لكأن لدي ذكرهم لا يشبه حر العديس، وإنما فتح متن قرر
على معرفة عند له مخصوص ثم عطف على هذا تقريرهم «وعندي حر»، أن
يريد غير بعد الأول، لأنه لو رُد غيره لم يكن في تقديم المقدمة وأنه ولا
لكلام لثاني تعني الأول. ولتقدمه حر العديس وثمة صحيحه ون عطف
عنها عما هو عريث بها، بأن يقول: «انصروا عنه»، أو فعلوا كذا وكذا. من
صروب الأفعال، لأنه أمرهم عما يحب طبعه فيه بعد أن قررهم على انصاعه
ووجوبه، وهذا لا تجدونه في المثال بدني ذكرهم.

قلنا يمكن أن نحمل في مقدمة المثال لدي أو رده وثمة وعطفاً على

المعصوف والمعصوف عليه، فيقولون: «أنا رجالاً أقبل على جماعة فقال: أسسم تعرفون صديقاً يريد أن يبعث منكم عدياً فلا...» ويضيقه وأخص صفة به. وشهدواكم على أنفسكم بعد، ثم قال عقب كلامه هذا: «واشهدوا بي قد وهب له عسدي ثم يجر أن يريد بقصة «عس» سنة...» ما أراد بقصة عسدي الأولى، وإن كان متى ما يوجد ذلك يكون مقدمته وإنه وسعصع كلامه تعلق بالعض الآخر (١).

لأنه غير متع... يريد من ذكر العدي في الأولى يعرف الصديق به، ويكون وجه التعلق بين الكلامين: «نكسب دأكم في شهداء عسب نكداً واشهدوا نكداً» وهو صريح في قدرته حتى يقول بعد المقدمة المذكورة: «واشهدوا بي وهب له عسدي فلا...» وقد كرر غير من قدم ذكره من بعد، ويكون وجه حسن كلامه في ذكره فحيت هذه الجملة صحيحة ما عقدناه عليه الكلام.

وقد سبقنا في شرحي كلام على هذه النكس، وذكره مثلاً آخر، وهو أن يقبل ممثل على جماعة فيقول: «أسسم تعرفون عسدي فلا...» ثم يقول: «أعطه على الكلام» وشهدوا أن صيغتي وقف. ومعنى... لا يفهم من كلامه لا وقفه بصفة مقدم ذكره، وإن كان به صياح كثيرة وقد كان ذلك من صريح بخلاف ذلك فيقول بعد تقريره على معرفة بصفة العسبة وشهدوا أن صيغتي التي بخلافه وقف. فصرح بوقف غير ماسمته وعسبه. ويكون وجه تعلق بين الكلامين، وإنه مقدمه الأولى التناوب بين الصيغتين. وقد نسب أن يس (٢) كل ما يخص بتصريح به يجوز أن يرد مع انقراط المحتمل.

فإنما سمي يدل على ما وثقة لفظ «أولى» يرجع إلى معنى الإمامة ووجوب طاعة، فهو صهر استعما أهل البعة، لأنهم يقولون: السنن أولى بتدبير رعيته وتصرفهم، وولد الميت أولى بممرته من كثير من أولاده، والمولى أولى بعده. والمراد بجميع ذلك تملك (١) التدبير والتصرف وفرض البعة.

ولا خلاف بين أهل التفسير في قوله تعالى «سبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم» (٢) أن مرده أنه أولى بطاعتهم وتدبير أمورهم، ومعنونه أنه لا يكون أولى بتدبير الأمة إلا من كان هادئهم، ومقتضى لفظه عليه.

وقيل: غلط «أولى» لأنه فيه من اصفه حتى تفيد، واصفاً أن الله أولى بتدبير أمورهم كصفه أن أنهم أولى بأن يرأوا، ويعصموه، ويخونه من أبي لكم أن مرده أنه أولى بحضرتهم وتدبير أمورهم على ما دعيموه دون لوجه الآخر؟

فإنما الظاهر من صفات قولهم «أولاد أول» الاحتصاص بالتدبير والأمر والهي، لا سيما د تصاد في ذلك أنه أولى به من نفسه، وبغيره أن يستعملوا هذه اللفظة مصافة إلى شيء مخصوص فيقولون عجنه وتصرفه، ومع لا إطلاق لا يفهم إلا ما ذكره، وإن موضوع الكلام يقتضي أن أمير المؤمنين صلوات الله عليه أولى بما فيما كان النبي صلى الله عليه وآله أولى به، وإذا كان صلوات الله وسلامه عليه وآله أولى بما في التدبير والتصرف ووجوب طاعة وحب محكم العصف ومخرج الكلام أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام أولى بما في ذلك، ويكون صلوات الله عليه بتقديم مقدمه وترتيب مآربه يستعي عن أن يقول من كنت أولى به في كذا وكذا ففصلي أولى به فيه كما أنه صلى الله عليه وسلم عليه وآله بتقديم مقدمه استعني عن أن يصرح في

الكلام يعصوف به خصه «أُنْ» وأُوه مقدمه شطه «موي»

والذي من سبي مذكر هـ - من من أهل عرسه د و: هلال
وهلال وذكر جمعه سركي في مزج وصفه وعنه، هـ ول عظم على
كلامه من كسب شريكه فرس شريكه. (فتنص) طاهر الكلام أن ريد
شريكه في مزج من مقدم وصفه بعنه، وهي رد غير ذلك كذا مُعَرَّأ
معنه.

ول من: من أن لكم عموم وجوب طعه في جميع الامور وجميع
الخلق؟

فجواب: أن سبي صوب الله وسلامه عليه وآله وحب لأمر المؤمنين
عنه اسلام مدهواحت به حكمه موصوع الكلام، ور حب طعه صني لله
عليه وآله جميع الامور وجميع احب وحب مثل ذلك لأمر المؤمنين عنه اسلام.
و أيضاً فكل من أحب به العبد فرض طعة وولاية العبد، عه
بذلك كل الامور وجميع الخلق.

طريقه اخرى في الاستدلال بحبر العبد

إذا علمت أنه صني به عنه وآله لا بد أن يريد معنى من مع في سبي
تحتمها بطة «موي» في العرسه، وأخصه م عدد لاوى القلقة هـ تدبر
وثبت ما أردناه.

ومعوم غير شبة في رد المصنوع، ولا المصنوع، ولا حبيب، والد لك،
وخر، وحسب، وآله م وحب، وآله في ذلك أظهر من أن يدل عنه.
ولا يجوز أن يريد من عه، أنه معوم، ضرورة، ولا وسده في سبه

وجمع ساس له.

ولا يجوز أيضاً أن يريد المولاه في الدس والمصرة فيه، أو ولاء العتق، لأنه معلوم من دينه صلى الله عليه وآله وجوب تولي أمير المؤمنين وبصرهم، وقد ورد بكتابات بذلك. وليس محسن أن يجمع لأمة في تلك الحال وعلى ذلك توجه ويعتبرهم ما هم مضطرون في عنقه من دسه.

وكذلك ولاء العتق معناه أنه لبي إعتاق من الشريعة وبعدها.

وقول من الخطأ في حال - على ما أشاعت به الرواية - لأمر مؤمن عليه سلام «أصحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة» (١) يبطل أن يكون لمرد ولاء العتق، فلم يبق من الأقسام إلا أنه أراد أن يكون سديراً لأمة ومهمهم وبهم، ومن كان بهذه بصره فهو زمام (٢).

وقال من: ما أنكره أن يكون المراد وجوب المولاه على منضع، على الظاهر وساطع على ما ذهب محمد بن موكم، وقد ورد في هذه مسألة حبيبه بوقوف الإمامة.

قلت: ما هذا قطع فلا يجوز أن توجه على طرفة الأولى حتى لا يفسد أن المراد بالمفظة «مولى» في اللغة لا يوجب المولاه على المسلم، لم يجر حمل للمفظة عنه، كما لم يجر حملها على ما عده. ما بيده من بطلان المطابقة بين معنى لفظة «مولى» ومعنى المقدمة.

وما إذا سئل هذا السؤال على صريحه يتجسم، وهي الثانية، وقد لوحظ عنه أنه لا يجوز حمل لفظة «مولى» على ما لا يختصه في الجمع ولا ذكره القوم في أقسام معني هذه المفظة. والمولاه على منضع على ما لا يعرفه أهل

(١) انظر مسند الإمام محمد بن زكريا، ٢٩١، راجع بعد - بحسب ٢٩٠ - وعبرهم في مقادير كثيرة.

(٢) كررها مقدار سطرين بما ذكر، في نسخة «هـ».

سبب ولا عدوة من أقدم هذه النسخة وأما المعروف المولاه وحصرة على
ظاهره، وكل من كان بصره غيره ممنوع من [٢] (١) من غير اعتبار المواضع،
وأما سبب المؤمنين بعضهم بعضاً على هذه النسخة وسبب الخلاف
غير معروف ولا معهود

و دافع - حور و أن يكون مراد بقصده «مؤمن» على طريق التفسير
مذكورة، لأن هذا المعنى وإن لم يكن من موجب بقوله ومقتضى وضع اللفظة
قد حور أن يراد به نسخة مولاه (٣) مخصوصه.

قد حور بوصف عن هذه نسخة أن كل من حور أن يكون معنى
لاه منه مراد في خبره خبر حور، لأن من حذف الهمزة من النص م
بحور أن يكون معنى الإمامة مستند من خبر (٣)، ومن حور ذلك من
الدهس في النص قطع عنه، وخور ذلك مع عدم التصريح عنه خارج عن
إجماع الأمة.

ويمكن أن يجاب عن ذلك بقوله أن من لفظة (٤) العربية على معنى
الذي وضعها في العربية أو من حمده على ما وضع فيها وهو كبرياء
والإحراق، وقد عتد لقوله الأول رائد من أقدم النسخة «مؤمن» ولم يفعلوا
ذلك في مولاه (٥) على أنه هو وسط.

وأما قول المخالف: إن هذه المنزلة تنسب الإمامة، فعبط، لأن الإمامة
تشتمل على الأمر من حيث كان لاهم عدد لأنه من أن يكون معصوماً.
وإنما يستلزم حمل منقطة في خبر على المولاه في حديثه إن عبط أو
على ظاهره أن أسبى صواب أنه وسلامه عليه وله كذا جعل أمير مؤمن

(١) في نسخة «مولاه»

(٢) يراد به

(٣) في النسختين «اللفظ».

(٤) في نسخة «مستند من الخبر».

(٥) في نسخة «مولاه»

صوت الله عليه مولى له، كما أنه صنيته عليه عهده وآله كدلت، وه نص من
 كان مولى في فهو مولى لعلي، ومن هو منون الصرة، لا من بون نصرتة.
 فلم يبق إلا أن [يكون] (١) المردن بعد أن نفس كسب [أوى] (٢) أن
 يصرون فعلي ثوبى أن نصرة، فحسبهم يعود الأمر إلى أن أراد سقطت
 «مولى» في خبر لاوى، ولا يكون آخر أوى أن نصرة وعنه، ويكون له
 مربية في هذا المعنى عن مرجح سمومين بعضهم على بعض من دلت، لا من
 هو مفروض الطاعة كالنبي والإمام.

فإن قيل الخبر نصي طهره حب ما أوجب لأمر مؤمنين صلوات الله
 عليه في حب غير ترجيح ولا سداد، لا ستر على ما ترجموه من أن الكلام
 نصي أن حكمه ما أوجب لعلي صنيته عليه عهده وآله من عموم بطاعة في
 الأمر كله، ولا ممة ثوبه لأمر مؤمنين صلوات الله عليه وعموم لأحوال
 عموم مؤمنين (٣). وقد يمكن في خبر صلوات الله عليه أنه من سئل عن
 خبر على الإمامة، وخص به خبر في الخبر.

فإن قيل إن سئل عن ظاهر خبر نصي ثوب فرض الطاعة والإمامة في
 الخبر، خبر أن يؤمن بالله ورسوله من أذيع، ولم يجمع لأمة على أنه
 لا ممة مع سبي صنيته عليه وآله وسببه عده عن الظاهر في هذه
 لأحوال، وأوجه بعد وفاته صنيته عليه وآله، لأنه لا داع من ذلك
 وبعد هر نصه.

ويمكن أن يحب عن دلت نصي ثوب فرض الطاعة في الخبر وأحب
 لأمر مؤمنين عليه سلام كما هو واجب على صنيته عليه وآله، لأنه بعد
 هذا الخبر حقه له صنيته عليه وآله ومفروض الطاعة على ممة، ولا يجب

أن يستني مراً، لأن هذا الاسم مختص من رتبة فوقه، ومن كذا رتبة غير مرؤوس. ألا ترى أن أمراء الأمصار في بني صني الله عليه وآله حبب مد عنهم ولم يسمو عة بعد بني دكرها.

ون قيل: على بوجه الأول، لأنهم نوحوا لإمامة في الخراب ولا معاهد فحوروا أن يكون وحة له صني الله عليه وآله وسلم بعد خبر بعد عثمان.

فما، أي عقبه لإمامة في الخراب وأخرجهم من عموم ما يقتضيه ظاهر خبر لما مع معقول ليس كانت بعد وفاة بني صني الله عليه وآله فلا فصل، فيجب أن نثبتها بعد الوفاة بغير فصل.

وأما، فإن لا جامع جمع من ثبات مامته عليه السلام بعد عثمان بالصن، لأن الأمة من وتلي. فثبت يذهب إلى أن مامته عليه السلام بعد عثمان ثبت بالاحبار، وهم كل من عد التسعة. وقيل يذهب إلى أن امامته صوب الله عليه ثبت في ثلث الخراب نص مقدم أوجب كونه إماماً عقب وفاة الرصوب صوبت الله وسلامه عليه وآله. فلا أحد من الأمة يوجب له عليه السلام لإمامته بعد عثمان نص يختص بكن الخراب.

دليل آخر:

مما دل على بعه صلوات الله وسلامه عليه وآله، على أمير المؤمنين صلوات الله عليه بالإمامة قوله صلى الله عليه وآله «أنت مبي بمرلة هارون من موسى إلا أنه لا بني بعدني» (١). وظهر هذا الكلام يقتضي أن له عليه السلام جمع مبار هارون من موسى إلا ما أخرج لا مشاء من أسوة، وكذا معنوا في نفسه من أخوة النسب.

(١) صحيح الشيخ ب. ٢٤ و ٦٠، صحيح مسلم ٤، ١٨٧، سنن ترمذي ٢، ٦٣٨، مسند

الإمام أحمد ١٧٣/١ وغيرها كثير.

و من المعلوم أن من مدبر هـ روي [من موسى] (١) عليه السّلام أنه كان
حبيسه في أحواب عنته على أمه، وأنه روي هذه حمله عليها، فحبب أوجب
هد خبر به أمير المؤمنين عليه السّلام عدوّه سيّ صليّ الله عليه وآله وسلم أن
يكون هو الامام بعده والخليفة على أمته.

وأما من روي عن صحبه هـ خبر فهو جميع د ذلك به على صحة خبر
مدبر بعده، فلا وجه (٢) لاعادته.

وأما الذي يدل على أن هـ روي عنه السّلام يروي بعد موسى عليه السّلام
كان حبسه على أمه، فهو أنه قد سبب خلافته له عيبه في حال حياته، فهو
بقي في حال سوءه (٣) مخر حروجه عن هذه امسرة وسبب حاله فيه، لأنه
يقتضي لتغير عنه عليه السّلام، ولا بد من أن يُحبب به تعدد أسياء صلوات
الله عليهم كل ما يقتضي التغير.

ولاشبهه في قصص ذلك المذكور، لأن خلافة هـ روي عنه السّلام
لأخيه صلوات الله عليه مسرة في مدبر حمله ورسة فيه ربيعة بوجوب تعقيباً
وتعجيلاً، وفي حروجه عنه لا محالة سبب لاشبهه في حصوله.

ونقول: إذا كان مانع من تعبير حال هـ روي عنه السّلام في خلافته
لأخيه عبيد السّلام على أمه بعد وفاته أمه هو سفير، ولتغير عما يجمع فيه
عليه السّلام من حيث كان نبياً فهو من أحكام النبوة، وسبب النبوة اخرج
لها ولجميع أحكامها.

قلنا: أكثر ما في النبوة أن يكون كالسبب في استمرار خلافة هـ روي
عليه السّلام لأخيه عليه السّلام لو روي عدوّه، وليس تمتع أن شارك في
المؤثر فيه بمن ليس بمشارك في المؤثر.

لَا تَرَى أَنَّ أَحَدًا وَقَفَ لِمَوْصِيهِ «عَدُوًّا» مِنْ مَرِي كَدَا وَكَدَا» وَعَنْ
عَلِيٍّ مَسِيحٌ بَعْدَهُ، وَقَدْ بَدَأَ بِسُتْحَقٍ هَذَا الْمَسِيحُ مِنْ ثَمَنِ مَسِيحٍ بَعْدَهُ، ثُمَّ
وَلَدَ وَأَنْزَلَ فَلَا مَسْرُوعَ وَأُخْرَهُ فِي قَبْرِهِ عَمْرَهُ. وَإِنْ دَلَّ عَلَى أَنَّ مَرِي
[عَلَيْهِ] (١) قِيَمَةٌ مُتَلَفٌ أَوْ أَرْضٌ حَبِيَّةٌ، وَذَكَرَ وَجْهَهُ عَدُوًّا لِلْأَوَّلِ وَجَبَ عَلَى
مَوْصِيٍّ أَنْ يَنْظُرَ سَهْلًا فِي عَصِيَّةٍ وَلَا يَخَافَ سَهْلًا فِيهَا مِنْ حَتِّهِ إِحْدَيْتِ هِجَةً
اسْتَحْدَفَهُ.

وَهَذَا يَوْجِبُ لِأَمْرِ الْمُؤْمِنِ صَلَواتَ اللَّهِ عَلَيْهِ الْخِلَافَةَ بِنَسَبِ صَلَواتِ اللَّهِ
وَسَلَامِهِ عَلَيْهِ وَبِهِ بَعْدَ وَوَلَدِهِ، كَمَا كَرِهَ سَحْبُ هَارُونَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ رُجُوعِ
إِلَى النُّبُوَّةِ مِنْ تَجْوِيزِ التَّنْفِيرِ.

وَمِنْ مَسِيحٍ أَنْ يَرْتَبِطَ الْمَسِيحُ فِي الْأَصْلِ عَلَى وَجْهِ آخِرٍ، فَقَوْلُهُ
ثَبَتَ كَوْنُ هَارُونَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَقْرُصًا لِطَعْنٍ عَلَى أُمِّهِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ
لِسُرْكِهِ فِي سُوْرَةِ وَلَمْ يَثْبُتَ اسْتِحْدَافُهُ فِي حِدَّتِهِ وَوُجُوبُ حُدُودِهِمْ (٢)
لَهُ مِنْ هَذِهِ حِكْمَةٍ، وَوَجَبَ بَعْدَهُ لاسْتِمْرَارُ وَجُوبِ حُدُودِهِ عَلَيْهِ لَا مُحَالَةً،
بِأَنَّهُ لَا يَحُورُ حُرُوجُهُ عَنْ سُوْرَةٍ وَهُوَ حَيٌّ، وَدَوَّجَبَ سَيِّئُ صَلَواتِ اللَّهِ عَلَيْهِ
وَنَسَبُهُ لِأَمْرِ الْمُؤْمِنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِمَّا رَوَى هَارُونَ مِنْ مُوسَى صَلَواتِ اللَّهِ
عَلَيْهِمْ وَهَذِهِ الْمَسْرُوعَةُ مِنْ حِمَمَتِهَا وَلَا عَسَى أَنْ يَوْجِبَ بِمَكَانِ السُّوْرَةِ فِي
هَارُونَ.

لَا فَدَمَ أَنْ اخْتِلَافَ أَسْبَابِ جَدَارٍ لَا يُؤْتَرُ فِي هَذَا الْمَسْبُوقِ، وَمِنْ
فَرَصِ الطَّاعَةِ لَا يَجِبُ إِلَّا مَسِيحٌ صَحِيٌّ لَدُنْهِ وَهُوَ، فَكَيْفَ يَكُونُ فِي السُّوْرَةِ
عَدُوًّا لِحُكْمِهِ. بَلْ قَدْ يَشَارُطُ سَيِّئُ فِي فَرَصِ الطَّاعَةِ مِنْ بَيْتِ سَيِّئٍ
كَلامُهُ وَذَمُّهُ، وَإِنْ تَنَصَّلَتْ هَذِهِ الْمَسْرُوعَةُ مِنْ سُوْرَةِ حَارِ حَصُونِهِ بَعْدَ

(١) الزيادة ما لا يخفى السياق.

(٢) في هـ «طاعتهم».

جعلہ فیصل مدرسہ دارالعلوم اسلامیہ شہادۂ اولیٰ و ثانیہ کے زیرِ نگرانی
وہی ہے۔

و د آمد علی همد حرمه شی مه شد ب گوی مر موس
عنه السلام مقروض شد عی ایة فی حب حة سی حبسی نه عده
و که که ک ه و نه سلام که فی حة موسی حبوس نه عی
نسنا وعلیه.

[illegible]

ول في: "ظاهر قوة صحتي بعد عيادته" "يا بني بصيرة هروب من
موسى" "بعضي كونه حذر مستند من موسى عليه السلام ولا فلا بعضي
الاضافة، وفرض الدعوة لا حين سوره غير مطلق لموسى عليه السلام، فلا
يحب اضافته اليه.

فقد هذا سؤال لا يبره على صاحبك لاوسي التي شبهها على
مخلاف موسى يهرون وأحمد اسمرر حلاقة له بعد الوفاة يومى بها،
وما يحب أن يسأل حول عن سؤال على الصفة الثالثة فيقول:

جس سے غور بمقتضیٰ ان تکون حد رہا من موسیٰ علیہ سلام وانہ سب
 فیہا، وانما یُحرى [دلت] (۱) محزون قور اُحدہ «فلان مہی مصرۃ اُبی او
 اُحی» وفد عنما ان دلت لاقتضیٰ کول الانوۃ ولا حوہ نہ من جہتہ، واما

سمعى ثمة محدث عندى وحديث معنى في الاعتقاد ولا كرم كمحل ثمة
وحدة معنى، وهذه تصوب هذا بتوفى في الحوادث وما لا سبب يكون من
جهة، فتصوب مرة دررند من - رعمرو سمرة در حد من در بكر،
ومرة بعض اعتناء الانسان منه كمرة عضو آخر وسمه هيدون بسبه
الاحول وقت سبه، ونولا مذكوره سمه حلى مشاء لسوة من حمته
سدرن، ومعلوم ان اسوه سمه نكن هرون عنه شلاء من جهة موسى
صلوات الله عليه.

وبقى: فمن اس كج عموم فقط جميع المال وبنه لا تقوبون
بالعموم؟

فسمه عن هذا السور حور.

أحدهما - ان دحون لاستثناء في فقط يد على ثوب م عده ولم
يتناوه، لأن احكمه مني يريد البين والافهم اذ ذكر حمدة مشتمه على
أشياء كثره ثم استثنى بعضه، ذن سثوه على أنه مرده سمى، لأنه نو
لم يرده لاستثناءه، فكان لاستثناء قريه يد على شمول كلام نكن مسم
يتناوله الاستثناء.

والجواب لآخر - ان كل من ذهب الى ان الحمر تعدى امره لو احدة
حمته على عموم الممر كنهه لا م أخرجه الدليل على اختلاف منهم في
تفصيل سمه ر وعندهه، لأن في الأمة من قصر الحمر على مرة واحدة
لأجل سبب الذي يدعى خروج حمر عنه وعمره، وذ قد قوب من قصر
لحمر على المرة الواحدة سمه سسته. وحب جميع عمومه جميع سمه ر
بالأجمع الذي شره انه.

والذي يد على هلال قصر الحمر على مرة واحدة، لأجل سبب
لدي يدعى من رحدف المفقس أنه صلى الله عنه وآله حلف سمه ر

وذين كما يوصف بذلك الذين يحاصر ثبوت في الحال.
ولو ان فائلاً قال «فلان متى يمسه زيد من عمرو في جميع احواله»
ثم علم ان زيد قد يقع من اختصاص عمرو ويمكنه عبده في عاينه لا
بشيء معه شيئاً من موانع لا تحريمه به، ثم يمكن من شيء به بحره وقد
سأل من حبه درهم ان يمسحه به ويعبر به بعد ثمرته وبسبب ثباته بل
وحيث عبده كل من فهم ككلامه غصه به وهم شوب الغنى من منته
حاله بحاله لو سأل درهماً لأعطاه.

و صلاة سارمة لا يوصف لآل نه سراج، لأنه في ثبوتها سبب
سحق في و احواله، من سبب وحواله بعد كنه في نفسه مقدرة،
وبسبب كنهه مذكورة، وحيث صوب به وسارمة عبده به صوب بعد سيرة
صلاة سارمة، وحيث لا يوصف نه من سراج نه، و كنه وفعله
مستطير

على و صفة سراج لا يوصف نه مبررة منه كلامه من
دونه، لأن سحق في هروب عبده صلاة بخلافه أحبه صوب انه عبده بعد
ووه ثابت في حب حبه، وحيث وضعه نه مبررة شوبه وحصولة، و ذلك
كافي لما قيما قصدها.

وان ترك العصبه في وصف الخلافه بعد الوقوف نه سراج على
التقدير والتصرف في خلافه غير استحقاق الخلافه، وقد ثبت أحد الأمرين
مع انتهاء الآخر، كالوصفة التي تحت عقده سحق في التصرف بعد الوقوف،
والاستحقاق في حال ثبت يصح وضعه بأنه مبررة و كنه التصرف
متأخراً.

وان قيل اذا عدده العقد مبررة وتعصبوا ممن أمره أن يكون هــ
الخير د لا على بقي الامره عن أمر مؤمن عبده الصلاة والسلام، لأن من

المعروف أن هارون لم يحلف موسى عنه سلام بعد وودته، وقد كتب مبرلة هارون قد حُلفت لأمر المؤمنين عنه سلام فحلفت أن لا يكون مراً بعده. قلنا: هارون عنه سلام وإن لم يسلم بعد موسى عنه لسلام قد دلت على أنه لو بقي حلفه في أمته، وإن هذه مبرلة من حملة مبرلة بأنه مبرلة، وقد جعل مثل هذه المبرلة وأمير المؤمنين عليه السلام وبقي بعد النبي صلى الله عليه وآله فوجب أن يكون له هذه وحلفه له في أمته، ولا يخرج من وجوب ذلك أنه هارون لم يسلم له بعد وودته موسى عنه سلام هذه حاله، لأنه لم يسلم له.

وحرى ذلك محرق أن يكون أحد من موكله يدا في كل شهر دا حداث فيه دية أو حر في ذلك عمراً محرراً، فلو قد دلت ربه لم يحضر في الوكيل الأمور بعظمتها فيه بأحد لديه، وحضر عمرو وطالب بدار لم يكن موكل منعه ولا استدار بأن ربه ششبهه حيث بعده ما حصر ولا احداً بدار، بل ترمه لعضه عند كل عقاب، وإن كان واحد منهم يحلف أن يُعصى دعت، ولا يسمع جده صراحتهم لأجل تأخر الآخر عن الحضور.

وبعد، وبالمضي وما بحرى محرره لا يصح وصفه بأنه مبرلة، وإن صح وصف ما به من مستحق ذلك بذلك وإن كان مقدراً، لأنه لا يصح من قول فلان من فلان أن يحلف ذلك على أنه ليس له حبه ولا شريكه، ولا وصته ولا على ما بحرى محرره ذلك من النبي.

فان قيل: لو أراد يجرى دامة بعده حلفاً لم يسمي مبرلة بوشع بين نون من موسى، لأنه كان الامام بعده.

قند: هذه قراح في الأدلة، وإدراكه قد دلت على إيجاب الحر بلفظ مبرور على النص دامة بعده، فليس لأحد أن يعترض في عدول عن

دأب إلى مثله.

وأيضا في سبب صلي الله عليه وآله فقد أرى في أمر المؤمنين
عنه سلام جدهم ستخلافه أراه في حديثه. وأما خبر الحرب الأمامية به
بعد ووهبه فمحب أن يسيه من به سميرت. وهو هرون عنه سلام دون
يوسع من دون المحتضن رحدى سميرت.

وأيضا في هرون عنه سلام كان له مع الخلافة في حياته أحسن
واستحدث مثل ذلك بعد ووهبه. فعص العصب على قوم موسى عنه صلاة
وسلام، والتقدم لأقدم جميعهم، وأما في هذه السميرت ليوشع، وإذا
سبب صلي الله عليه وآله وسبب الحرب هذه السميرت لأمر المؤمنين عليه
السلام شته هارون دون يوشع.

وأيضا في خلافة هرون لموسى عنهم سلام نظر بهرا، الفرق
وظهرت في جميع المسلمين، ونس كذا خلافة يوسع به بعد ووهبه، وإذا
السبب صلي الله عليه وآله الحرب خلافة له عليه سلام على الوجه لأوضح
الأظهر.

طريقة أخرى بالخبر على النص:

قد ثبت بلا شبهة أن هرون كان خليفة لأخيه موسى عليه السلام في
حياته على قومه، ومقرص طاعة على جميعهم، وأن هذه مبررة به صحة
ثبته، وإذا رتب الي صلي الله عليه وآله قد سبب من يرد من المدل
وهي مبررة السوة بعده. إن هذا الاستدعاء على أن ما يتدونه الاستثناء
حصل لأمر المؤمنين عليه السلام بعد سبب صلي الله عليه وآله، وإذا ثبتت
اخلافة التي كانت هارون في الحجة لأمر المؤمنين عليه السلام بعد ووهبه سبب

صلى الله عليه وآله فقد ثبتت لإمامة بعض
و بما وجد في الاستثناء ما ذكره، لأن من حق الاستثناء أن يطابق
لمستثنى منه، ولا يخرج من الكلام إلا ما هو يشترطه في الجملة لا أولى
دخول لا حمله. يشترط ذلك أن يشترط «أصرت عني» لا يريد في
الدار ولا يريد في «أصرت في دار»، بل «أصرت عني» أن أصرت عني
وقع في داره ولو لم يكن لأصرت وقع في دار كان ذكره في الاستثناء
كأن كان لا يمكن عليه جملة لأن من هيمة وغيرها، وإذا كان
معه من الاستثناء ويستثنى منه معتبره وحسب أن يقدر في الخبر ما لا بد من
تقدير مدح الاستثناء بمستثنى منه، فهو

به صواب به وسلامه عنه وآله أردت مني بعد عملة هرون من
موسى في حقه لأنه لا شيء عني. ويستثنى أبرد عظة «عني» في
جملة لا أولى بدالة ورودها في الاستثناء على ردتها في صدر كلام.
وحرى ذلك محرم لأن ذكرها، لأنه لا فرق بين أن يكون «أصرت
عني» لا يريد في «الدار»، وبين أن يكون «أصرت عني» في «الدار» إلا
زيداً» في دلالته كلام على أن لأصرت وقع في الدار، وإن كان تارة يدن
على ذلك ذكر الدار في الجملة المستثنى منه، وتارة يدن على ذكر الدار في
جملة الاستثناء، وعلى هذه الطريقة لم يقصد لي صلى الله عليه وآله وسلم أي
حسن مثل هرون من موسى عليه السلام في أوقاتها لأمر المؤمنين
صلوات الله عليه، وقد حسن به «ع» في حقه مخصوصة ما كان لهرون في
حاله حرى. وبسبب ذلك بمكره لأنه صنيته عليه وآله وسلم لو صح ذلك
لكان الكلام صحيحاً غير مستقص.

فان قيل: من أين لكم لفظة «عني» يريد بها حال الوفاة، وما تنكرون

أن يكون المراد بها نبوت؟

قيل: قد أحاط أصحاب عن ذلك: بأن هذه اللفظة إذا وقعت هذا موقع لم تُفهم بها إلا حل الوفاة، وأحروها بحرفي قول القائل «أنت وصتي بعدي» و«هذا المال لفقراء بعدي».

و أخرب معتمد عن هذه الشبهة: بما إذا سُمي أن المردف بعد نوبى فمقدم ما قصدنا، لأن أخرب الحساة وأحوال الوفاة وإن قيام الساعة مسنحق بلوصف بأنه بعد سوتة صلى الله عليه وآله، فيجب أن يكون أمير المؤمنين عليه سلام مدعى في جميع هذه الأحوال لموجب مطابقة الاستثناء للمستثنى منه بآلة حصه دليل قاطع.

وذا قيل لما فيجب أن يكون هذا الخبر غير موجب لمرة ثمة في الخبر فحواساً: أما من قطع على أن نص «بعدي» منه وية حل الوفاة خاصة، فإنه يقول: مريد هذا خبراً على النص «لامامة بعد الوفاة»، وإن كان من سحن هذه المرة لأنه من أن يكون في حال على أمور من فصل والعصمة ولم يقتض ذلك ظاهر الخبر.

و أما من حمل (١) لفظة «بعدي» على عموم أحوال الحبة ووفاة، فقد يستحق بوصف بأنه بعد لسوة. فإنه يذهب إلى أن الخبر موجب لا يثبت كل سار: لا مريد به الاستثناء في جميع الأحوال التي هي بعد أسوة من حياة ووفاة، ويوجب أنه صغوات الله وسلامه عليه أمام في جميع هذه لأحوال إلا ما قام عليه دليل فيخرجه منها.

دليل آخر على النص:

و الذي يدل على ذلك ما نقله الشيعة وتواتره حمداً عن سلف من

أن النبي صواب لله وسلامه عنه وآله نص على أمير المؤمنين صواب الله عليه بالامامة (١)، واحتمله على الأمة ورواية تارة «هذا حبيبي من بعدي» (٢)، وحرى «استمعوا عليه دمرة للمؤمنين» (٣) وحرى بحري ذلك من ألفاظ النص الصريح الذي سمي [شعبة] (٤)، حتى

وقد علم أن الشروط التي ذكرها في خبر لصدق (٥) خاصة فيها من في أهل بيته واحد من بني هاشم، وفيه قد دعوا في كبره [حتى] (٦)، لا يجوز معه أن يتفق معهم الكذب عن خبر واحد، ولا أن يوافق على كذب عنه، لأن كثرة من حسن ذلك، ولأنهم يوثقون (٧)، مع تعدد أدلة كذبهم، ولرسالات تظهر ذلك وغرف ومحي، ناسي مع سبع عدائهم هم، ومما (٨) عن أحقره وصيه معهم

وأنه دحوب الشبه ونسب، لم يوافق خبره عنه ومعهم يقع الشبه عما حثرو عنه، وأنهم حثرو عن أمر ذلك مسموع، وقد سجل الشبه في طريقه للاستدلال، وهم عارفون بذلك عنه واثقون فيه بعينه، ومثروا لهم وكل أسباب دخول الشبهة زائلة.

والذي يدل على أن صف الشبهة في بعض هذا سيق كحقيقهم: أن بعض هذا خبر بوحديث بعد فقد، وفوق بعد ضعف، أو ذكر لا احتجاج به بعد أن لم يكن مذكوراً لظهور ذلك عكسي بعدة وغرف ومحي مع المحالفة والملاسة، ولتنوع الشديد من الأعداء عثرهم وهفواهم، كما عرفت بحكم العدة كل مقالة حديث وديرة شئت وصبت حدود ذلك، والنسب في ظهوره من

(١) حديثه من هذه النصوص مختلف، في خبر لا يورث ٣٧ بعد

(٢) كما في ٢ ٢٩٢ (٣) ع. لا يورث ٣٧ ٢٩ (٤) روى عنه من م

(٥) في هـ «صدق» (٦) برودة يسب ٢ هـ (٧) في نسخة «بوتواحد»

(٨) روى عنه بضعه سابق

رحل أهل بيت المقدس، حتى عثر عليهم أسماهم وصفهم. وكل هذا مفقود في نقل الشيعة للنص.

ومما يدعيه محققوه من أن الاحتجاج بالنص حتى أن من نشأ وحدث الاحتجاج به ابن سريدي [أما من نص ومن غير نص] (١)، وقد وجدنا الاحتجاج بهذا نص من بعض في كتب الشيعة المتقدمة برمال صويل لأن سريدي كتب فيه وعبره من شرحهم.

وبعد، فلو كان ابن سريدي هو الذي دلل عليه ضرورة هذا الحديث، كما علم بعد أن كلاب عدله، وخارج مداهم، وكل فرقة ناشئة حادثة.

والمن هو كذا خبر هذا النص حدوثه يقع العلم بضرورة لوجوب (٢) في سلفه جماعات أكثرية، أو من من غير ذكر الضرورة بوجوب أن يكون العلم به كالعلم بالهجرة، وبدر، وحبس، وأعداء ومحرقة محرم ذلك. فلما أم الإخبار فقد ساء كلاماً في لأخبار من هذا الكتاب أنه لا دليل يقطع به على أن العلم بخاصة ضرورة ضروري، بل يجوز في العلم بآثاره وما أتت بها أن يكون مكتسباً كما يجوز أن يكون ضرورياً، وبما أن في الأخبار ما يقطع على أن العلم به عن كسب لا ضرورة، كما خبر عن معجرات النبي صلى الله عليه وآله سوى القرآن وخبر النص حتى، وإذا كان طريق العلم بخاصة خبر بواحد بالنص الحلي هو الاستدلال، وبسبب في ارتفاع علم المخالف به أنه يسدل على صحته، ودخلت عليه شبهة في طريقه.

(١) هذه العبارة مشروطة كما نرى في نسخة

(٢) كذا في النسختين، ولعل الصحيح «الوجوب».

كتب المغالاب. ولأشبهه ولأولى هؤلاء انقوم حالقوا في صفة العلم، والحاصل عند سماع هذه الأحبار وادّعوا أنه صنّ وليس نعمه يقين كما قلناه في استوفصائنا، ثم نقلت هذا الكلام عنهم.

فقول: إذا أحرّبتهم نعمه بهد النصّ إذا كان حقاً محمّدي نعمه بأسناد والحوادث بعصام، من شأن كل شيء علم وفوقه د وقع هذا العلم الحلي الذي وصفتموه أن يعلم انتفاؤه إذا بقي على هذا الوجه من الظهور وبوضوح. وهذا لا نعم نحن ونتم أن النبي صواب الله وسلامه عليه وآله لم ينص على أمير المؤمنين صواب الله عليه وآله، كما نعم أنه لم ينص على أي حريرة بالامعة، وأنه لم ينص على قسمة تحالف كعبه، وصوم شهر غير شهر رمضان؟ وكيف لم نعم العلم بي النصّ بدي بتمه لاه منه جميع من علمه بي الأمور التي عددها؟ وكيف لم يكن علمكم معشر محققاً في النصّ، أن هذا النصّ لم يكن كعلمكم بي النصّ على قسمة محمّدي، وصوم شهر رمضان آخر في الحلاء والظهور؟

و إذا حار أن يتلى النصّ (١) على أمور فيعلم انتفاؤه عن بعضها قوم دون آخرين، ولا حدّ من الظهور دون حدّ. حار أيضاً أن يقع النصّ على أمرين، فيعلم يعلم بأحدهما وإن لم يعلم نعمه بالآخر، ويظهر العلم بأحدهما وإن لم يظهر العلم بالآخر.

و إذا جعلتم محاسبة العلم بالنصّ على أمير المؤمنين عليه السلام لعموم ما ذكرناه دليلاً على بطلانه، وقتلتم لو كان حقاً لساوى العلم سائر ما وقع عنه نصّ. ففصلوا بينكم وبين من جعل كون ما يدعى من العلم انتفاء نصّ على أمير المؤمنين صلوات الله عليه مخالفاً للعلم بتمه جميع ما عدده

(١) في هـ «أن يفتقر النص».

دليلاً على صحة النص، وقال: لو كان باطلاً لسوى نعم بطلانه العلم
ببطلان مآثر ما انتفى النص عنه.

وبس بعد هذا الكلام إلا أن يرتكبو القول بأنهم يعلمون ضرورة انتهاء
النص على أمير المؤمنين صلوات الله عليه كما يعلمون نداءه عن أبي هريرة،
وكما يعلمون نداء قلة أخرى وحدث عظم غير معروفة، فقامهم مثل ذلك
ولا يحسمها خلافهم فيه، كما لم يحسم خلاف فيما ادعوا أنه ضرورة أو
يمرقو بين الأمرين، فليس يبرعون في مذكراته وما يمكن أن يتعلق مثله،
ويعتدري عدم مساواة النص بنص خبره بطريقه.

والقول: أفرقوا بينكم في ندعوه من النص لإمامة علي أمير المؤمنين
عليه السلام وبين السكرية المدعاة على النص لإمامة علي أبي بكر، أو
عباسية التي تدعى النص على أحد من رضى الله عنه

قلت: يفرق بينا وبين سكرية في نداء نص على أبي بكر من وجوه:
أولها أن سكرية لا تدعى في سكرية ولعدد أهل سد واحد من سكرية
لتي يصنع المذنبين النص على أمير المؤمنين صلوات الله عليه، بل لا تدعون
أهل محبة واحدة من محبة وسوى من أسوقهم، وما رثينا في عصر من أهل
هذه مدة 'حد'، وإنما حكيت مقابلة السكرية في المذلات، كما ذكر كل شدة
وعمل من أهل هذا المذهب، وقد تقدم الإجماع لابتداء هذه المدة وتأخر أيضاً
عنها، فكيف يساوى من هذه صفته من طبق (١) الشرق والعرب، وسحر
والبر، والسهم وحمل، ولم يحل مدة ولا قرية من ذهب في هذا المذهب، [و
في حجة السد أمصار كسرة لعبت عليها أهل هذا المذهب] (٢) حتى لا يوجد
فيها محلف لهم لا الشدة لعدد، والمساواة بين الإمامية والسكرية مكابرة ظاهرة

وثبها - أنا قد سنا حجاج الدهي إلى النص على أمر المؤمنين صدوت
الله عليه، وأوضحنا عن بحاها معهم بدت بالألفاظ التي تقتضي تصريح
بالنص والاستحلاف، والألفاظ التي توجب ذلك، وإن كان فيه قس لتأمل
صرب من الاشتراك والاحتساب، كعبر يوم العدير، وسوء، وما نجد سكرية
نص تدعيه بقتضي الإمامة بظهره ولا يحواه، ويسم ويسم لا عتد
والاحتبار، وكثر من يحكي عنهم أنهم اتفقوا بأحد رتاد ضعيفة غير مسلمة من
طعن وقذف، ولو كان فيه صريح الاستحلاف لكان لا يعوس على مشها،
مع أنه لا طريق إلى العلم بها.

ثم هذه الأخبار - لو سلمت هم وصحبت - تكون لا شبهة فيها لمذعي
الإمامة، لأنهم تعقوا بتدعيه إياه في الصلاة، وما رويته من قوله صلى الله عليه
وآله «قعدوا بالدين من بعدى» (١)، و«لخلافة من بعدى ثلاثون
سنة» (٢)، وقد يتسا في الكتاب الشافى وعمره من كس أن شأ من ذلك لا
تقتضي مامة ولا استخلافاً، وأنه أمد شيء عن النص بالإمامة.

وذلكها - ظهور أقوال [وأفعال من] (٣) أبي بكر تدل على أنه غير منصوب
عنه، من ذلك احتجاجة على الأنصار في استيفه ما تدعوا في الأمر بما رواه
عن أبي بصير عليه وآله «الائمة من قرش» (٤)، فلو كان منصوباً عليه
بالإمامة لاحتج بالنص دون غيره.

ولس لأحد أن يدعي الاحتجاج بأن نصاب الإمامة من قرش أولى
من الاحتجاج بالنص على أبي بكر، لأن نص عليه لا يرفع طمع الأنصار،

(١) مسند الإمام أحمد ٥/٣٨٢ و ٣٨٥.

(٢) بصريح عمره من ١٥، ونظيره «الخلافة بعدى ثلاثون سنة» (٣) برودة من م

(٤) نظر تفصيل واقعة استيفه في مسند الإمام أحمد ١/٥٥٠، وحديث «الائمة من قرش» في

١٢٩/٣ منه، تاريخ بصري ٢٠٣٣، الكامل لابن الأثير ٢/٣٢٥

ومن ليس من قریش في الإمامة مستصلاً، وما حُتِج به بحسب الطمع من غير قریش في الإمامة.

وذلك أنه كما أن في عدوله عن ذكر نصاب الإمامة طمعاً في الأمة لمن لا يستحقها، ففي عدوله أيضاً عن ذكر لصل عليه بعبه اطماع لغيره من قریش في إمامة لا يستحقها، وإذا كان في الاقتصر على كل واحد من الأمرين إحلال، فقد كان يجب أن يجمع بينهما يستوي لأغراض كلها، فلا مانع به من ذلك.

و ليست حانه في ذلك كحسان أمير المؤمنين عليه سلام في العدول عن الاحتجاج بالنص والادكره، لأن أمير المؤمنين صواب لله عنه م حصر قل كل شيء في السفسه ولا اجتماع مع العموم، ولا بطر في الإمامة ولا بوطر ولا حصر فيها ولا حوصم، وكل ذلك كان من أبي بكر، ولا احتج بالواقع دون ما ليس يتافع؟

وإذ قيل لنا: ما السب في أنه صواب الله عليه م يحصر لسقيفة ويحاج القوم ويسرعهم، فسدكر من الأدلة (١) في ذلك ما لا يمكن ذكره في أبي بكر. ومن أقواله وأفعاله بدلة على عدم لنص قوله يوم اسقيفة مشيراً إلى عمر وأبي عبيدة «سابعوا أبي ارحين شتم» (٢)، وقوله حمادة (٣) المسلمين «أقبوني» (٤)، وكيف يستفلس من إمامة ما استحقه صلى الرسول صلى الله عليه وآله لأمن جهة احبار الأمة، وقوله وقد حصرته الوفاة «وددت أبي كنت [سألت] رسول الله صلى الله عليه وآله عن هذا لأمر فيمن هو

(١) في هـ «جملته».

(٢) بحمد هذه الجملة في حديث سبعة، فراجع المصادر المذكورة.

(٣) في مسند «حمادة».

(٤) الإمامة ونسبها ١٤١. نصوع عن عرقه ص ٣٠ (٥) الردود ص ١١١ في مسند

فكما لا سارعه أهله» (١).

وربعها - وقوع قول من غيره تدل على فقد نص عليه:

ق. قول عمر لما حصره بؤابة: إن أشتت فقد استتلف من هو خير مني، يعني أنا بكره، وإن أترك فقد ترك من هو خير مني، يعني أسبى صني الله عليه وآله (٢).

وقوله أيضاً لأبي عبيدة: أمدد يدك أمدت (٣)، حتى امتنع من ذلك أبو عبيدة، وقيل: ما لك في الإسلام قهقهة غيره (٤).

وحامسها - أن نص الإمامة على أني بكر أو ك حقد وقع العلم به والاشاعة بعده وروايته في حقه لعنه بكل أمر طهر، وغيره في لعنه به بحرق نص أني بكر على عمر، ونص عمر على أهل بيته، ونص نبي الله صلى الله عليه وآله في لا يحجده عن ولا يثبت فيه محض.

وأما قلت ذلك لأن أسبب ظهور كنهه وأنه في هذا نص، والموقع التي تذكرها الشعة من ظهور النص على أمير المؤمنين صلوات الله عليه مستقيمة، فلا وجه لقصوره في الظهور ووقع لعنه به عن سائر ما عداه.

وسادسها - أن لامة مجمعه على فقد طريق من نصه أني بكر، وقد ثبت في سلف أن الإمام لابد من كونه مقصوداً على عصمته معصوماً بشيء من المنع لا يجوز أن يقع منه، ومن ينس على النصه بوجه في الإمام (٥) لا يجوز أن ينص لسي صني الله عليه وآله بالإمامة عليه.

وأما الفرق بين الإمامية في قوله بالنص على أمير المؤمنين صلوات الله

(١) تاريخ الطبري ٣/ ٤٣١، العقد الفريد ٢/ ٢٥٤.

(٢) كنز العمال ٥/ ٧٣٤. (٣) مسند الإمام أحمد ١/ ٣٥.

(٤) من لا يدرى حديثه سبعة وجهه نظر سبعة ٢/ ٤٨٢.

(٥) في هذا «الإمام».

عنه وبين عباسه إداهة (١) أن أت سبي صلي الله عليه وآله نفس علي
العباس رضي الله عنه بالإمامة على وجهه.

أوها - أن عباسه فرفه شدة مفرصة مريد في مذه أعمار منهم عملاً،
بل ولا أحد. وبولا أن لحظ نصر هذه منه وضده لمعرفت. وبصهاة
في كثره العدد وصوره خبره وبين لاه منه مكررة طاهره، فال الإجماع
مقدم لهذه الفرقة ومتأخر عنها.

وثيقا - أنا قد - وجه دلالة م نعمته شعة عن نفس، وأن من
حمته ما هو صريح أو مهورك صريح لذي لا حصل سوء. وما تحكى عن
العباسه في النفس عن ص حبه لا حار أحد لا تب عثها، ولو يشب
مركب سها وبين نفس سسه مثل فوه صلي الله عليه وآله «رذو على
أي» ومثل م روي من تستعنه صلي الله عليه وآله في محاشع من مسعود
السمي، وقد تمس لسعه عن فخره بعد ن ف صلي الله عليه وآله
«لا فخره بعد صبح»، فأخذه صلي الله عليه وآله في شفه عنه (٢).

ومثل ما يدعونه من سعه انه من ن صلاة على الرسل صلي الله عليه
وآله عند وفاته، ويعنفهم حديث ابرار وحديث الدود وم شفه ذلك مما لا
طهر فيه النفس بالإمامة، ولا باطن ولا صريح ولا محوى، وما يدع عن
التفضيل والتقديم.

شبهته الكبرى: أن العمة وارث له وأنه [يستحق] (٣) ورثة المقدم كما
يستحق وراثة المال. وسدد ذلك طهروا مقام لا يورث، ولا هو من حلة
الأمور الموروثة، وعند أكثر الأمة أن النبي صلي الله عليه وآله غير موروثة

(٢) انظر صحيح البخاري ١٩٢/٥.

(١) في هـ «الراهية».

(٣) الرياسة من الاستقامة الكلام.

ب، ومن جعله موروثاً امام ذهب في [أ] بسنه (١) وأرواحه هم المستحقون لذلك دون العم.

وثالثها - قول سعداس رضي الله عنه لأمر المؤمنين صلوات الله عليه: امُدد يدي حتى يقبض الناس عن رسول الله ربيع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنا (٢). ولو كان مخصوصاً عليه بالامامة لما كان هذا ولا يعرض به. ورابعها - ان العقل قد دلت على أن الامام لابد من أن يكون مقطوعاً عن عصمته، واحتمت الأمة على أن سعداس رضي الله عنه لم يكن بهذه الصفة. ولعل: كيف يجوز أن يكون نص على أمير المؤمنين صلوات الله عليه بالامامة حقاً وما وقع في الأصل طهراً أو يكتف دلت ولا يسفله مُقْصَم الأمة وأكثره وجهورها، والكتمان لا يجوز على مثل هؤلاء، بل لا يجوز على طائفة من طوائفهم، ولو حار على جماعات الكتمان حاز عليهم أن يفعلوا بكذب والباطل مع الكثرة العظيمة.

قضا: لا يجب أن يسي محالهم اصولهم اد دعوا ان كلام في امامة، ولا خلاف بينهم في أن الجماعات لكثرة يجوز عليها (٣) الكتمان لما تضمنه إما لشبهة أو لمواطأة، أو ما يقوم مقامها من رغبة أو رهبة، لأن ذلك كالسبب الجامع لها. ولما لا يجوز الكتمان عليها اد لم يجمعها عليه جامع، فما العجب من كتمان النص مع الدواعي الى كتمانها من رغبة ورهبة، ودولة ورياسة، وعداوة ومافسة، وشبهة أيضاً.

وكل شيء عددناه معلوم حصوه اد فرض وقوع النص، فاناً لا تشكل في سبب كتمانها إلا وقد فرض وقوعه وظهوره. وأما الشبهة فليس يمتنع دحوما

(٢) انظر الامامة والسياسة ٤١

(١) في نسخة «ال»

(٣) في النسخة «عليه».

عني بعض يكتمني، لأن المستصعب من لأمة (١) ليس لا يتمكون من البحث إذ رأوا عرص صدورهم ووجوههم ودوي نعم ولبحث منهم عن نقله اشته الأمر عليهم، وطوا أهم ما تركوا دث لا نسب يقتضيه الدين، فقدوهم في العدول عن نقله.

فقد قبل له. كتمان. وإن حار علي أحمد عات لأسباب تجمع عن ذلك من مودة أو رعة أو رعد. فلاته من ظهور هذه الأسباب كنه، لا سيما على مرور الأيام.

قد قد نسب في كتاب شدي في نسب كتمان من لانة علي مهتصي العدة من ظهوره، كما مودة لتردده من أحمد عات، أو أكرامه سلطان على الكتمان وبرك سقل، وإن فيه مالا حب فيه هذا لظهور كلشه والعدوة والخمد والمدفة خرفة.

وفي حمة الأسباب جي حور أن تحض ولا نعة وتحذف في كل واحد من جماعة حتى يكون سد على الله في كل واحد خالف دعي عمره من جماعه، وإطلاق وجوب اظهور عن وحب.

على أن السب في الكتمان الذي قد يحب ظهوره، وبسبب نوحب أن يعتم لا محالة كونه سباً [الكتمان، لأنه غير مسموح أن يكون معبوء في نفسه وإن لم يعتم كونه سبياً] (٢).

وأما فمنا دث سبلا يمد سب: دافتم إن نسب في كتمان من كتم لنص نذي تفردتم بنقه من خلق الكثير الذي لم يروه. وهو عقاد الرياسات المملكات لموحته ويمتصل بذلك من مفاضة ومعدده بمنصوص عليه. فيحب أن يعتم كون ذلك كنه سباً لكتماناه لمنصوص عنه، لأن العتم بالنسب

وان وحب فلس يجب العلم بكونه سبباً لكل من علمه على الحمسة. وكيف يُعلم هذا سبباً لكتمة من لا يعلم وقوع الكتمان، ودحب عليه شبهة في أنه لم يكن.

وقد يب في كتماناً لثاني أنه لا يبرها على ما يقوه في كتمان كثير من الأمة ليس أن يكون لفرقة قد عورض وكم ذلك حتى لم يقفه أحد وعذر ذلك وأمثله، وقد هاش. أن بعض من كتمة قوم كثير، قد نقله حتى كثير. ولا يشبه ذلك ما من منه أحد وما تقوه بشيء من معارضة من وما أشهر. وما أن العادة من حرمان بكتمة جميع لأمة شيئاً طاهراً حتى لا يرويه منهم أحد. وان حار أن بكتمة قوم بدع يرويه آخرون لدواعي يحصهم.

ول قيل: لو كان النضر حقا دافع مير المؤمنين صلوات الله عليه أنكر ومن كان بعده بالامامة ولا أمسك عن طلب حقه ومسارة القوم فيه، ولا دحر في الشورى ولا أحد عطاءه من تحت أيديهم، ولا أفتاهم في الأحكام مستدناً ومستفتى فيها، وعاد ليعاس رضى الله عنه. وقد قال له أوجس ما في رسول الله صلى الله عليه وآله قبل وفاته حتى سأنه عن هذا الأمر فيمن هو يعني الخلافة، فان [كان] فب عرفناه، وان كان في عسر وضى ساء. كيف يعور ذلك ولا أمر في وصى على. ولو كان سقى حقاً لعرفه لعاس ولم يقن من ذلك ما فعل وكيف صاهر عمر من خطابات على سنة وعدكم إن دفع بعض كهر لا يعور معه المد كحة، وكيف أقر أحكام القوم لما أفضى الأمر الله، ورالت الثقة عنه التي تدعون أنها معته من اظهارها في أيام الأول. وكيف لم يرد ذلك الى جهن وعى مستحفا، وقد نمكن من ذلك. ومجموع مذكوره ومعتبيله يدل على أن بعض لم يكن.

قبا: إن أردتم ما وصفتموه ليه عليه السلام من الشيعة الرض بالقب والتسليم، فعندنا كل ذلك لم يث قط. وان أردتم انضعفة نايد واطهار الرضا

فقد كان ذلك بعد مظل شديد ونفوس طويين، ثم وقع لاجباب مدينة وسياسة له.

وسشع كلام عي هذا بعض عند الكلام على امامة أبي بكر والرد عي من ادعى وقوع الاجماع عليها.

وأما سعة من كان بعد أبي بكر فاستب في ظهارها هو السبب في الاول، والامسك عن المسارعة في الأمر والمخاطبة منه فسئله وصح، لأنه صلوات الله عليه د رى اقدم لقوم عي بخدعة رسول صنى الله عليه وآله في نصه لامة وتعيينه على مستحقه، وسدوهم عن وصيه [وقصته] (١) عدون حاد هم دافع لوقعها، فني طمع بقى في عودهم ان الحق نوعط أو تدكير، وهن بقى بعد ذلك، لا لبس الصرف من رجوعهم عن أمرهم، والخوف الشديد من مبايحتهم بينهم.

وليس لأحد أن يقول كن هذه لأسباب مدعاة غير معومة. وذلك أن هذه لأسباب معلومة لا محبة ظاهرة غير محدودة، ومع الخلاف في كونه أساساً لما ذكره.

ألا ترى أن عقدهم لامة - لا حسب رلى عقدها له، واعراضهم عن ذكر النص في تصريح أو تنويح هو معلوم، ود فرصاً كون النص على أمير المؤمنين صلوات الله عليه حقاً، لأن لستل لا بأس بقول كيف لم يطلب تحفه إلا وقد فرض وسئله أن الامامة حق له؟ ومن كتب الامامة حقاً له - وقد جرى في خلاف رسول صنى الله عليه وآله فيها ما جرى مما لا يمكن دفعه ولا تعطينته - كيف يتمكن مع بعض ما عدهه فصلاً عن كنه من خطاب عليها أو منازعة فيها؟

وهو أن الأمر في سبب الامساك عن لمجاهرة لم يكن مذكرا، ما
يحيى المانع من أن يكون صلوات الله عليه طهره من أمارات حيا ما
اقتضى علته الظن بأن الديانة والسياسة يوحدان لامساك عن التكبير وأنه
يعقب فساداً في دين وضرراً فيه لا يُنلأى؟

وأما الدخول في الشورى فممكن أيضاً عن حصار من الحث عليه
الصلوة والسلام في الدخول فيها، ويومع منها لئلا ي عقده أن الأمر
فيه وله ويُعد ذلك منه محقرة ومضاهرة. وعدنا في ذلك إلى ما لا يؤمن إلى
الفساد الديني والفنيوي.

وفي أصحابنا من ذكر في سبب دخوله عليه السلام في شورى مع
مذكرا، سبباً آخر، وهو تخويله عليه السلام أن يقع لاحتياط عليه، وتسبب
الامامة إليه، فيقوم بالحقوق الواجب عليه القسم.

وقالوا أيضاً، لو لم يدخل في الشورى لما تمكن من اظهار فصائله ومواقفه
ودرائعه إلى الامامة ووسائله إلى الرياسة، وأنه أحسنها مذهب، ولا ذكر من
الأخبار (١) ما يدل على النص عليه بالامامة، ولا إشارة إليه بالخلافة كخبر
القدير وتوكل.

فأما أحد العطاء من أيديهم ما أحده إلا من حقه، ولا لوم على من فعل
ذلك.

وأما اظهاره في أحده أنهم مستحقون لولاية فيه، لما اظهار ذلك إلا
كظهار غيره من الأفعال والأقوال التي تدل على أن القوم أيهم يستحقون
لمقامهم اندي قاموا فيه، وسبب ذلك كنه التقية والاستصلاح والخوف من
مضار دينية.

وأما فتياه صلوات الله عليه في الأحكام مبتدئاً أو مستمئياً، فما يبرمه، لأن
عنه اظهر الحق وانفتوى بالواجب د لم يحف ضرراً ولا فساداً، ولا سؤال في
اظهار الحق، وإما السؤال في بطلاله ونزله اظهره.

وأما العباس رضي الله عنه فلم يقل مروى عنه جهلاً ناسقاً على أمير
المؤمنين عليه الصلاة والسلام ولا بساً به، وقد راد أن يعلم من السق صنى
الله عليه وآله هل الأمر يستمر به بعده ويستم بهم، فيه ليس كل من
ستحق مراً حصل فيه وثمة له، وقد بقى لسي صنى الله عليه وآله
بالامامة عن من لا ستم به ولا تحصن [له فيه، فأرد عباس أن يعلم هل
النص ممثّل أو غير ممثّل.

م [١] (١) مصاهرة (٢) عمر بن خطاب لما حطت على ما تظاهرت به الرويت
أنهم تكلموا عن إشر وحشر، وأب عمر لما حطت له عليه السلام دافع حتى
حرى بن لعدس رضي الله عنه ومن عمر في هذ المعنى لعنت المحض
الشديد والتهديد والوعيد، ولعد عباس أن أمير المؤمنين صلوات الله عليه
وآله لا حانة أي نكاحها رد أمره له، فروحه العباس رضي الله عنه؛
والشيعة تروى في الاكره عن هذ الأمر ما تروى.

وليس يمتنع أن يسح الشريعة مأكحة من كان متمسكاً في لظاهر
بجميع شرائع الاسلام ود كان مقيماً على فعل قد دلّ الدليل على أن عقابه
عقب الكفر، وقد أحر جمع لمسلمين، لا الشيعة لامامة لنكاح الى اليهود
ونصارى مع مقمهم على الكفر، وورقو بينهم ومن لمتردين دلدمة. فألا
جار انكاح من ذكرناه ليمرق بينهم وبين المريد بظهر الاسلام والايمان، وقد
كان يحور في العصور أن يسح الله تعالى نكاح المريد، وقد بشرعة حطرت

ذلك ، ويغلُ أمير المؤمنين صلوات الله عليه حجةً ، حيث جعل ووقع .
وأما اقراره عليه السلام أحكام لقوم لم صار الأمر إليه ، فليسب فيه
واضح ، وهو استمرار التقية في الأيام المتقدمة باقي مزال ولا حال ، وأما
أفصت الخلافة اليه بالاسم دون المعنى ، وأما احتاره وبايعه من كان يرى
أكثرهم وجمهورهم والعباس عنهم صحة إمامة من تقدم ، وأما إمامه صلوات
الله عليه كافتهم في انعقادها بالاحتثار . ومن هذه صورته في أصل إمامته
كيف يتمكن من اظهار خلاف في الأحكام على لقوم على وجه يقدر في
إمامتهم ؟

و أما نقبل عليه السلام الأمر الذي هو له على الحقيقة وفيه يتمكن
باندحول فيه من إقامة بعض الحقوق التي كان لا يتمكن من إقامتها ، وللقوم
ع وجب عليه مما كان مموعاً من لقيام به .

فأما المانع من رد ذلك هو حجة ما ذكرناه ، وإن كان في رده من المجاهرة
ولطاهرة وشهادة بالتطهير ما ليس في غيره ، وإذا كان الكلام في علة
امتناع صواب الله عليه من رد ذلك إلى جهة فرعاً على أنه حرى فيها ما
يحارب الواجب ، فلأنه من رد حملة مبيعة تدين بقرص هذ الكتاب ، وإن
كان قد استوفينا ذلك في كتابنا الثاني ، فقول :

إن استي صلى الله عليه وآله نحل فاطمة صلوات الله عليها ذلك وملكها
أياها وجعلها في يده (١) ، فهي مستحقة لها من هذا بوجه دون الارث ، وأما
لما دُوِّجعت عن السحلة صالبت بها من جهة امراث . والمدفوع من حقه
[له] (٢) أن يتوصل إلى وصوه اليه من كل جهة .

(١) انظر بعض حديث عن ذلك في شرح نهج ابلاغه لأبي في الجديد ١٦ ٢٠٥ في بعضه

(٢) الزيادة أننا نعتضها السياق .

وإني يدك على استحقاقها عليه السلام عدك من جهة استحقاقه
ادعيت ذلك بعد شك، وقد حتمت لامة علي ^{عليه السلام} صواب انه عليه
ما كذب في هذه دعوى، ومن يس كذب ذلك من أن يكون صدقاً. ومن
حسموا في هل يجب مع عدم صدوقه تسليم دعوته عريضة ولا يجب ذلك.
ومما دلل أيضاً على صدوقه صواب به عليه في دعواه قدم الدلائل على
عصمتها، ويدل على ذلك قوله تعالى «[إنم يريد الله] مذهب حكمه الرحمن
أهل السبب ويظهركم تطهيراً» (١)، وقد روى أهل السبب بعد خلاف بينهم
أن استي صني لله عنه وله حق عند وصية واحسن واحسن صواب
الله عليهم بكاء وور صني انه عنه وآله لهم إن هؤلاء أهل سبي وأذهب
عنهم الرحمن وظهرهم تطهيراً. فثبت بأنه وكان ذلك في سبب أم سمية
رضي الله عنها، فثبت له صني به عنه وآله نسبت من أهل بيتك، فثبت
صني لله عنه وآله: لا انت على حد (٢).

وليس يخفى الإرددة المذكورة في الآية من أن يكون إرددة مخصصة منعه
العمل، أو يكون إرادته وقع فعل عمده، وقطع قضاء الرحمن ولفوائع بعدد وولده.
و معنى الأول بطل، لأن عصاة «ع» تعد لأحتصاص ونفي حكمه
عمن عد من تعلقت به، وقد ثبت ذلك في قوله حق وعلا «[إنم وليتكم الله
ورسوله]» (٣)، ولا اختصاص لأهل البيت صواب به عليهم هذه الإرادة بل
هي عامة لكل مكلف، فثبت أنها إرددة وقع مراده.

ول قيل له: فليس المعصومون من جميع المكلفين هم من برئت هذه الآية
فيهم، فقد عطل الاختصاص، فلا يجوز أن نحميها على ما لا اختصاص فيه

(١) سورة الاحزاب: ٣٣.

(٢) حديث كساء هذا متعين وموافق لمذهب لأئمة والعديد، انظر العاصم في ذيل آية

(٣) سورة البقرة: ٥٥

التطهير ومبدأ الإمام أحمد ١٨٨٣/٤.

أية، وأحسن فيه من قول، وقد حمده عن العصمة وقوع مرد لأردة
 حصل لأخصص وسير من ليس هذه عصمة، وإن شاركهم مشاركتهم فيه
 وتركه مدحه، حردث، لأن لأخصص حصل على كل حال، وعن
 الوجه الآخر يطل كل اختصاص.

ونصف وإن سبي صلى الله عليه وآله من شأنه تعالى لأن يظهرهم
 ويذهب عنهم أرحم، وفيه من شأنه ذلك وإن لم يقع، فربب ذاته
 مطبقة مدعوه ومنصية لأحابه، فحب أن يكون مدحه، مدحه.

ووم تفهم من سببه رضي الله عنه فتصلى حول سبب واستعظيم
 نتوصل إلى دحوها في حمة من سبب عبيده سلام، وقد كان لا تشرف
 ولا مدحة في لأردة عصمة، وحب أن يكون الفعل المراد واقع.

وهذا لأمر من علم أن لا يمدح لأرواح وممن لم يقع على
 عصمته، لأنه إذا قصبت عصمة خرج من ليس مقطوع على عصمته،
 وقد كانت صلوات الله عليها معروفة أصداق من خرج في سببه مدحه، لأن
 ليست به تشرع على بطل بصدق المدعي، ومع لعدم يسقط عتد الظن،
 ولهذا حر أن يحكم أحكم بعينه شهادة، لأن علمه أقوى من الشهادة،
 وهذا كان الإقرار أقوى من أية من حيث كان بطل أقوى من الإقرار، فإد،
 فقدم الإقرار على الشهادة بقوة بطل، ولأولى أن يقدم العلم على جميع، ولم
 محتج مع الإقرار في شهادة، لأن حكمه لصعب سقط مع القوي، فذلك لأن
 يحتاج مع العلم إلى سببه أمره أن توجب بطل.

ألا ترون أن الأعرابي لما رآه النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الباقية،
 وطلب لأعرابي من يشهد له «ص» بها، فقل حزيمة من ثبت: (١) أن شهد

بذلك، فقل له السيّ صليّ الله عليه وآله: من أين عمت أحضرت سيّعي لها؟ فقال: لا، ولكن عمت ذلك من حيث علمت أنّ رسول الله. فقل صليّ الله عليه وآله: قد أحضرتُ شهادتك وجعتُ شهادتين، فبقي حجة ذوالشهادتين لذلك (١) وقم سيّ صليّ الله عليه وآله كما ترى معلّم بالصدق مقام شهادته، وأمضى الحكم بذلك.

وقد روي أن أمير المؤمنين عليه السلام شهد ما صوّت الله عليه (٢)، وإن كان المدّعون يدفعون ذلك ولرواية مستقيمة.

ومن قوى ما يعتمد عليه أنها صوّت الله سيّبه تدبّر لا محالة، فلا حرج صلوات الله عليها من أن تكون اعتقدت أن سيّبه ما دعت إليها وحبّ أولاً بحسب ذلك، فإن كان الثاني فهي صوّت الله عليها أحسنّ قدراً من أن تصب ما تعلم أنه يجب منعها منه، وبعدة أفعه وأغيبه من أن يعرضها بذلك، وإن كان انقسم لأوّل فهو الصحيح ومن دفعها فهو مطلق.

وليس يمكن أن يقال: إن صوّتات الله عليها اعتقدت لشبهة دخلت وحبّ تسليم ما دعت به ولم يكن واجباً على حقيقة، لأنّ هذا ممّا يدخل في مثل شبهة، ولكنّ أحد يعلم أن مجرد المدّعى من غير علم مقبول بها ولا شبهة لا توجب تسليم ما تناولته، ولو كان هذا ممّا يدخل فيه شبهة لما دخلت على أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام وهو أفعه الحقّ وعمهم، ولا يجوز أن تكون صلوات الله عليها بررت لنفسها إلا عن إرادة وبعد مشورته.

وقول بعض المدّعين: أنها صوّتات الله عليهم حوّرت عند شهادته من شهد لها أن تذكر غيره فيشهد طهر الصلوات، لأنّ من أحسنه الله تعالى محبتها من

(١) انظر المحصل عصمة ٤ روضة ٢ ١٠ سنة ١١٤٢ هـ في نسخة "جدة".

(٢) انظر شرح حجّ النبلاء لابن أبي الحديد ٢١٦/١٦.

الحلالة والصيانة وبراهاة لا يعرض لنتمة والطه من الملاءم بحويبه وقوع أمر
لا أمارة عيه، وكما يجوز أن يقع فالأغلب أن لا يقع، وأمير المؤمنين صوات الله
عنه لوحار هد عيها - وليس بخثر. كان يحب أن يجمعها ويصبرها، وبولم
تكر فذلك مسخوة لكاتب موروثه ولا ستحفظ صوب الله عليها بعد حق
لأروح طاهر قوه تعالى «بوصكم الله في أولادكم لندكر مثل حظ
الأنشيين» (١)، وهذا عموم مقطوع به لا يخص إلا ما يوجب العلم ويجري
بحره في اليقين

والآخر اندي روه ثونكر من استي صني الله عنه وآله من قوله «نحن
معشر لأسياء لانورث متركه صدقه» (٢)، هو موقوف على رواية أبي بكر،
وما دعي من مشهادته عنه ملال وفلان غير معروف، ولو ثبت لم يخرج
من أن يكون غير موجب نعم ولا مقطوع على صحته، فلا يترجح به عن ظاهر
قوله تعالى محرم عن ركبنا عليه السلام «واني حسب المولى من وراني وكانت
مرأى عافراً فهد في من سددت وأنا يرثي ويرث من آل يعقوب واحمله رث
رضياً» (٣).

ولا يجوز أن يريد بقط «مراث» في آية مراث سورة والعلم والقام،
لأن بقط «لمراث» في شرع الله يقيد اصلافة ما يستعمل في الحقيقة عن
موروث إلى الوارث كالأموال ومجري محراف، ولا يستعمل فيما لا يجوز
لاستعمال عنه إلا تسبيحاً أو انباءاً. ولا عدون ساء عن ظاهر كلام
وحقيقته في محاربه من غير دليل

وأيضاً فإنه شتره عنه السلام في ورثه أن يكون رضى، وهذا شرط لا

(١) سورة النساء: ١١.

(٢) بغير كلام على هذا حسب في شرح معجم اللغة لأبي جعفر ١٦ ٢٣٧.

(٣) سورة مريم: ٥.

يلقى إلا دلالاً، ولا يلقى بالسوة وأعمه والمعد. و أيضاً فإنه عنه السلام حترته [ك] (١) حدث من بني عمته وطيب وارث يبرون عنه اخوف، ولا يلقى ذلك إلا مدح. لأنه خورث يحاف أن يظفروا بماله فيسفهوه في مسد فصب وريضة. وشرط أن يكون رضى رسول الله الخوف عنه. ومحال أن يحاف بني عمته أن يرتوه سونه ومدمه وعلمه. لأن هذا خوف [في] غير محله وموضعه.

وقوله نه سى «وورث مجلس داود» (٢) يدل نصاً صريحاً على مدحهم، وحمل ذلك على مراثي لعنم واسوه يتصل بما قدمنا ذكره.

فصل

(في الكلام على امامة أبي بكر وما أسى عليها)

قد دلت على أن العصور بوجع عصمة الامم، وه يجب أن يكون من لا يختار فعل القبيح.

ولا خلاف بين الأمة في أن أكرم بكر مصوع على عصمته، فكيف يكون اماماً مع عدم الصفة بوحه في الامم.

و أيضاً كل من أوجب من لأمة عصمة الامم قطع على أنه لاحظ لأبي بكر في الاممة.

و نصاً فقد دلنا على أن لامام يجب أن يكون مُحيطاً بعلم الدين دقيقه وجديله، ومعلوم أن أبا بكر لم يكن بهذه الصفة، لوقوفه في شأه كثيرة من الذين ورجوعه فيه الى غيره.

و أيضاً فقد دلنا أن النبي صلى الله عليه وآله رضي بالامامة على غير المؤمنين عليه السلام، ومع اثبت على ما ذكره لا امامة لغيره.

ون قل: ألا وحب الرجوع عن طهره تدعوا أنه مقتضى النص على
صحبكم عليه سلام بحسب من الإجماع على إمامة أبي بكر، قال الأمر انتهى
لي أن لم يكن في الأمة إلا راض منهم. وحلاف أسبق فيه بقطع وم
يستمر، وإن أمر المؤمنين عليه سلام ربيع بعد أخره عن أسعة، وكذلك كل
من بأحر من أبي هاشم، وسقط حلاف سعد بن عباد بن روثه.

ولم يكن في ذلك إلا إجماع على إمامة عمر، وظهور فقد إجماع فيه
- وإمامة مكية على إمامة أبي بكر - فصحة إشية صحة الأولى لكى.

قلنا: ليس كل شيء دلالة على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام أو على
إمامة أبي بكر بحسب هذا السؤال سؤالاً عليه، لأن قد دلت على إمامته صلوات
الله عليه بقسمة عقبة، وترتيب خروج إلى ضرورة في وجوب إمامته على وجه
لا يتعق بظاهره، فيمكن أن يقال: ارجعوا عنه كذا وكذا. ودليل أيضاً
بطريقة مكية على إجماع الأمة، وأن كل من وحب عصمة الإمام من الأمة
وحب إمامته عليه السلام بعد أبي صلى الله عليه وآله فلا فصل. ودلنا لأن
على فساد إمامة الأول بفقد صفات فيه بوجوب العقل ثبوت للإمام، وكل ذلك
متما يبطل توجه السؤال المذكور إليه.

وأما يتوجه ويقتضي لحوب عنه على ما اعتمدنا فيه على طهر خطاب
يقتضي نص، مثل لمط النص الحلى، وحر لعدير ونسوك وما جرى مجرى
ذلك، فقال: ليس ترك ظاهر ذلك كله - إذا سلمت لكم طاهره والرجوع
عنه لظاهر الإجماع الواقع على أبي بكر - بأولى من ترك طهر الإجماع عليه لتلك
الطواهر، فقفوا موقف الإشكال.

و إجاب عن ذلك: أنا (١) مستير أنه لا ظاهر للإجماع المدعى على

أبي بكر، وإن يدعى فيه محردة عن برهان، وأنا إذا لم نعرض وقوع النص على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة - الذي لا يبقى معه ادعاء طاهر في إمامة غيره ولا باطن - فإن الأمر يكون مُحتملاً لا طاهر له يقتضي الرضا وتسليم، ومعلوم أن المحتمل لا يقتضي به على الطاهر الخلف للأمر بوحده.

ثم إذا سلمنا على غاية أصلهم أن الاتفاق على أبي بكر ولا مذكور عن نظهر بالخلاف عنه طاهره يقتضي الرضا كطاهر بخصوصاً أولى بالعمل عليها، ولرجوع عن طاهر هذا الاتفاق لأجلها، وذلك أن كل من ذهب إلى أن حبر العدير ونوك طاهرأ يقتضي النص بالإمامة - بل كل من ذهب إلى أنها محتملة للإمامة - يقطع على أن مراد الرسول صلى الله عليه وآله بالإمامة دون غيرها.

وكذلك كل من قطع على صحة النص [أخي] (١) بأي طاهره لاستحلاف وصدق نافييه، يقطع على أن لمرد به الإمامة بعده صلى الله عليه وآله فلا فصل دون غيره، فاجمع بين مذكره وبين العدول عن هذه الظواهر ليس بقول لأحد من الأمة، فكان لاجماع يجمع بما سيم أهل لإمامة في السؤال إليه، وما يجمع منه اجماع لأمة لا سبيل إلى بقوله.

فإن الكلام على من ادعى من الاجماع على أبي بكر فقد ذكرنا في كتاب الشافي فيه طريقين: أحدهما أنا لا نسلم ما دعوه من ارتفاع الشك والقطع السريع، والوجه الآخر أن نسلم ذلك نظوفاً ونسب أن الكف عن الشك قد يكون لرضا وغيره، ولا دلالة على حلوصهاها للرضا.

فأما لطريقة الأولى فواضحة، وذلك أن الخلاف في بدء عقد لأبي بكر كان ظاهراً معلوماً ضرورة من أمير المؤمنين عليه السلام واعتناص رضي الله

عنه وجماعة من بني هاشم ومن لريير حتى روي أنه شترسيفه. وسلمان وحالد بن سعيد وأبي سلمان ثم من سعد [س] عدة وولده وجمعة من أهله.

من دعى أن الخلاف يقطع ولم يستمر لأبعدوا إحدى منزلتين: إما أن يريد أن الخلاف من جميع ما ذكرناه يقطع طاهراً ومسوراً، أو في للأ والحلوة، وبين الصديق وعدو، أو يقول إن ظهوره وشاعره انقطعاً من أراد الثاني فإلخلاف بسببه، وإن رد الأول فعليه الدلالة من بحالعه.

من قيل: الدلالة على من ادعى الاستمرار.

قيل: بل الدلالة على من دعى الانقطاع.

فاذا قيل: الأصل أن لا نزاع.

قلنا: من الأصل هاهنا وقوع النزاع والخلاف طاهراً أو مسوراً، من ادعى ارتفاعها في الظاهر [والباطن فعليه الدلالة على ارتفاعها في الباطن فقد علم ارتفاعها في الظاهر] (١) فاذا قيل: هو استمرار الخلاف لمن كما من وقوعه في الابتداء.

قلنا: من ينظم أن يوحوا لمن يقيم طاهراً، وقد من استمرار الخلاف، وورد في ذلك روايات الشيعة مالا يحصى كثرة، وقد ذكرت طرفاً منه في كتابنا الشري، وورد أيضاً من طرق العامة في ذلك ما ذكرناه في كتابنا المشار إليه كثيراً، وينب أن نذكر مؤمن عليه السلام من مذهبنا من رسول الله صلى الله عليه وآله وإلى أن قصص هو عليه السلام يتنظم ويتألم ويتنظم له شيعته ومحبيه، ويهون إلى معصوت وموتى عن حقي بالفاظ مختلفة.

وترتب أحواله في ذلك ترتب لأمر من في شدتها ولينتها، وكان كلامه عنه لسلام في أيام أبي بكر في هذا المعنى يظهر من كلامه في أيام عمر، ثم راد

تصريحه بكثير م في نفسه «ع» في أيام عثمان. وراد كل ذلك وتصاعف في أيام ولأنت عليه السلام، حتى أنه م سكد يُحلي حصه له عليه السلام من تعريض أو تصريح بهذا المعنى.

فاد قيل، هذه أحر موضوعه ممدوح فيها منه رواها، وهي مع كل كل (١) حبر (٢) واحد، وأما مدح في رواها، فظهر بعداه، ومن قدح في رواية نفسه م جهة قدحه. وفي م بوجه هذه الأحر م جمع من القطع على ارتفاع سكر على كل وجه وسب يقتضي اشتك ووقوف.

وأما للكلام على اضيقه مة فوضح نصاً، لأن الامساك عن الكبير والكف عن لدرعه لا يدل على عدا واعد عظيم من حصوله على الرضا، لأن الكف عن الكبير نفسه دوعه م أنفسه كشره أحره الرضا، ومنها التفهيه وخوف على نفس ومحرر عفره، ومنها لعنه ونطق بأن الكبير يقتضي وقوع مسكر هو أعظم م يراد م دفع به، ومنها الاستعناء عنه سكر تقدم وأحوال ظهرت ترفع الاله م وقوع الرضا به. وأد كذب م سب ككف عن الكبير كثيرة، فمن أين قصرها على رصه دون غيره؟

فاد قيل: ليس الرضا أكثر من ترك الكبير. فله قد يد أنه مضم. وبعد، فله م موق: وليس السخط أكثر من ارتفاع الرضا، فحق م عدم الرضا أو نتيقنه قطعت على السخط.

على م سخط أمير المؤمنين عليه السلام في هذا الموضع هو الأصل، لأنه لا خلاف بما في سخطه عليه السلام [تأخراً] (٣) وأد أنه له ومدرته فيه وتأخره عن السعة، ثم لا خلاف في أنه عليه السلام مقللاً أظهر البعة، ولم يقع على

(٢) الزيادة من م.

(١) كداء العبارة غير واضحة.

(٣) الكلمة غير واضحة في السحت.

ما كان عنه من اظهر الخلاف. فنفى عن [أحد] (١) الأصوليين [النس] (٢) كتاب عليهم. وهو لا يمنع من تسعة وصهر خلاف. وم ينفى عن لأصل الآخر الذي هو لحظ بقى، فيجب على من دعى بغير الأصل أن يدل على ما ادعاه بأمر معلوم.

وذا يرجع عن دلالته. إذ متمسكون بالأصل المعلوم، وتما تحت الدلالة على من ادعى الرجوع عن الأصل.

فأما تسعة منه عليه السلام فبى دلالة فيها على الرضا، وانما وقعت بعد مطر منه عليه السلام عهد، ودفع، وحرق، وتنوم. وبعد أن عوبت وهذد وقيل له على ما دعيت الروايات اعمية وخاصة حديث من عنك، وبصت عليه. وحذر من وقوع اسمه من اسمين، وهذه المعاني موحودة في نقل الشيعة أكثر من الحخر ومد، وقد ورد كثير من طرق العامة وفي كتبهم موثوق بها عندهم، وقد ذكرنا في كتاب شدي من ذلك ما وخب ذكره.

فوقوع لبيعه اذ كان مهيماً في الأصل إلى رضا وعمره، فعند هذه الامور التي عددها والأخوات بى أشرنا إليها يخرج من هذا الانقسام، ويخص لغير الرضا. ومن تأمل الأحاديث المروية في هذا الباب، وما سره أهل السير من قصص هذه الأحوال، اعرض في قلبه من لعنه اذ كان مصعباً ما لا يروى بالتشكك وتعيين.

فإذا قيل: ما السب في كفه عن لكبر وصهر لتسعة ان لم يكن عن رضا منه عليه السلام؟

قلنا: اذا كان نصر لإمامة من لرسول صلى الله عليه وآله وسلم واقعاً عليه عنه بسلام على ما دللنا عنه، فسبب كفه عن السراخ ودخوله في لبيعة

وحبيب، لأن من اخرج من القوم نصر رسول صلى الله عليه وآله وسلم وعمل بحلافه وسد عهده وحنّ عهده، يخاف حبه ويُرهبُ أعداءه، ولا يؤمن بودره، ويونس من رجوعه بوعظه وتذكيره، ونسه، وتنصر. ولا شبهة في هذا الوجه إذا بُني على النص.

ويمكن إذا أُعْرِضَ عن ذكر النص أن يكون السب في انقطاع برعه ماضٍ من اجتماع الكلمة على من احتجب، وقهرهم لأنصار الدين بأرغومهم في الأمر ودحول شبهة على حلّ لئس وجهورهم. وعده أمور تحبس من المحشة، وتوجب اظهار موقعة.

ويمكن أيضاً أن يكون علب في طيه عليه السلام أن مقامه على خلاف يوقع فتنة من المستسلمين لا تتلاقى ولا تندرب، ولا خلاف بين أصحاب في مسألة الامم في أنه إذا عرّض في مكر المكبر أن انكره يؤدي إلى فعل موهو فحش منه وأقبح سقط وجوب انكره.

فاد قبل ما: هذا يوجب الشك في رضا كل راض بأمر من الامور. قلنا: متى لم يصح في الرضا إلا أن يحد ارتفع السكبر، فاد لا يقطع عن حصول الرضا، وأما بقطع عنه عند كلف عن السكبر إذا علمنا أنه لا وجه للكف عن السكبر ولا عذر في حصول الرضا.

ألا ترى أنا نعم بغير شك أن بيعة عمر وأبي عبيدة بن الجراح وسالم مول حذيفة لأبي بكر كانت عن رضا وسلامة بطي، لك علما ما عدهم ذكره من أنه لا وجه له إلا الرضا، فهو كان أمير المؤمنين عليه السلام يكفه عن التكير، ثم بيعته راضاً بتلك الامامة لوجب أن يعلم من حاله عيبه لسلام ما عدهم من [حال] (١) ذكرناه، فادام يكن ذلك معلوماً منه عيبه لسلام وحب لقطع

على سخطه والشك في الرضا.

ومما عورض به من سبب هذه الطريقة في لاجماع من المعتزلة الرامهم [امامة] (١) معدوية، لأن الأمة بعد تسليم الحسن عليه السلام الأمر اليهم كانوا كلهم مطهرين الرضا بدمته ممسكين عن التكبير عليه حتى سمي ذلك لعام عدم الخصومة، وهذا ادعى في هذا الموضع بكار باطن أو خوف أو تقية أمكن ادعاء ذلك كنه في تقدم، فكل شيء يتصدقون به [من] ذكر (٢) الخوف والتقية والتكبير اساس في العقد الأول، يمكن ذكره بعينه فيما يدعى من خوف وتقية والتكبير باطن في ائمة معاوية.

ومما عورضوا به أيضاً لاجماع على قتل عثمان و جلعه، فان ساس كانوا من قبل واحد وكف عن التكبير، وهذه ائمة الرضا على دعواهم. وقت ما سئى على ائمة أبي بكر من ولاية من ولي عقبيه فلا فصل. فبعد بعد أصلها، ولأن أحد أسس الأمة لم يعرف بين الولايات في الصحة والافساد وانصافاً فان صفات المرءة في الامامة والعقل معدومة فيمن ذكرناه، فعصيته غير مفصحة، وقد سب من توفقه في كثير من أحكام الشريعة ما يقتضي أنه غير محيط بعلمها.

وما أسئى من ائمة عثمان على ولاسي المتصدين يصل بطلانها، وكل شيء ذكره من طريقة لاجماع وعدم تصدق.

فصل

(في أن أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام أفضل الناس)

(وحيرهم بعد رسول الله صلى الله عليه وآله)

اعلم أن هذا حسن من الكلام على قل في كتب أصحابنا لأهم قد

حاوروه وتعدوه طغيات ودرجات، فلا يكادون يشاهدونه ويعلمون ربه بهم
بالكلام فيه.

والذي يدل على أوضح لوجوه وقواها على أنه صني الله عليه وآله قد
ثبت بما دل عليه أمره عليه السلام، لقض عليه، وقد دلتنا على أن الإمام
لا بد أن يكون أفضل الأمة وأقربهم ثواباً. وهذا كاف في وجوب فضله
عليه السلام.

وأيضاً فقد اجتمعت شعبة لامة وجمعه حجة على أنه محبوب
الله عليه أفضل الأمة بعد أبي صني الله عليه وآله.

وأيضاً فإن الأمة بين رحمت ودهاء في أنه لا بد بعد لرسول صني
الله عليه وآله فلا فضل، ودهاء في أن لا بد من غيره وكل من ذهب في أنه
عليه السلام الإمام في كل حال قطع على أنه أفضل، وشوب في الإمام في
ذلك برهان وليس بالأفضل خارج عن الخارج.

وأيضاً فإن حر توك مد على ذلك، لأنه صني الله عليه وآله جعل
جميع مبارات هرون من موسى عليهم السلام لا محقة لغيره وأخرجه
الاستثناء، ومعلوم أن من مبارات هرون من موسى صدوات الله عندهم
أنه كان أفضل من أمته وحبره وأعلامه قدر.

ويمكن أن يستدل به على فضل حر صدر (١)، ووجه دلالة أن
الحجة إذا أُضيف إلى الله تعالى فلا وجه للإمام مرجع في لدس وكثرة
لثوب، فالأحب إلى الله منهم هو الأفضل.

وليس لأحد أن يقول: حورو أن يريد [نقطه] (٢) أحب في ردة المدفع
كثيرة، كأنه تعالى عرضة لالتكسيف الشقي مما دفع يريد على ما عرض عبره

به، وكذلك عرصه صدور الله عنه وآله لأعوص كثيرة، فمن أين لكم أنه
 رد كثرة اثواب؟ وذلك أن أحد من الأمة (١) حمل خبر على هذا الوجه،
 وما منع منه لاجماع باطل.

وبص ذلك أيضاً أن أمر المؤمنين عنه السلام ذكر هذا الخبر يوم الثوري
 مسدداً له على قصه وتقدمه في حمة ما عده من قصته، وما عترض عليه من
 الصوم معتصر هذا السأويل، فلو لا أنهم فهموا ما سمع منه لوحت
 عترتهم به.

و ليس لأحد أيضاً أن يقول خبره يدل على أنه أحب الحق إليه في
 الحرب، فمن أين أنه كذلك بعد رسول صلى الله عليه وآله، وحل انفاص
 قد يختلف في الأوقات؟

وذلك أن الإجماع سمع منه اعترض به، لأن أحد من الأمة لا يذهب
 إلى أنه عليه السلام أفصح في حرب دون حل، وهذا خبر وروى من طريق
 مختلفة وأساليب كثيرة. ولأمة متمعة على نفسه، وإما احتشوا في أو يده،
 وما فهم من أنكره ودفعه.

و أوضح مدد به على صحته ما شاهده أمير المؤمنين عنه السلام أنه
 اشورى هذا خبر في حمة قصته، فذكر فيه إلا مفر غير مسكر، والعلم
 بذكره عنه السلام هذا الخبر في اشورى كلعنه ناشورى نفسه، فلا
 اعتراض شت فيه.

وما عدا خبر انفاص من الأحاديث الواردة على المصنف سدي اشترك في
 فصلها خاصي وعممي، والنوي والعدو، فكثيرة لا تحصى كثيرة. مثل
 ما روى من قوله صلى الله عليه وآله في ذي النديه «يقتله خبر الحسن

والخيفة» (١). وقوله صلى الله عليه وآله لصاطمة صلوات الله عليه «إيا الله تعالى اصعري أهل لأرض واحترامهم أياك وتحدته ساء، ثم اطلع ذية وحتار منهم بعك» (٢).

وفي خبر آخر عن أبي رافع أنه صلى الله عليه وآله قال لصاطمة «أما ترضين أن زوجك خير أمي» (٣).

وروت عائشة فقالت: كنت عند سبي صلى الله عليه وآله فقلت عبي عليه السلام فقال: هذا سيد العرب. فقالت: فقلت: يا أي أنت ومي أنت بسيد العرب؟ قال صلى الله عليه وآله: أنا سيد بعاني وهذا سيد العرب (٤).

وعن أنس بن مالك قال: قال رسول الله: يا أبا حمزة وريزي وحبيبي في أهلي وخير من أترك بعدني يقضي ديني وسحر موعدي علي بن أبي طالب (٥).

وروى سيمان الفارسي أنه صلى الله عليه وآله قال: خير من أترك بعدني عبي بن أبي طالب عليه السلام (٦).

وروى ابن مسعود رضي الله عنه عن سبي صلى الله عليه وآله أنه قال: علي خير البشر فمن أبى فقد كفر (٧).

(١) نظر مبحث سبي السيدة ربيع طبري ٨٨٥، بكر من لاس الأثر ٣/٣٤٧ والحديث في شرح مع اليلة لاس أبي الخليل ٢٦٨، فقط «عنه خير مني من بعدني»
(٢) اسد الغابة ٤/٤٢٠، ومضمونه في المستدرک علی صحیحین ٣/١٢٩، مساب لاس العربی (٣) مضمونه في اسد الغابة ٥/٥٢٠، ص ١٠١.

(٤) مضمونه في المستدرک علی الصحیحین ٣/١٢٤.

(٥) فضائل صحبه للإمام محمد ٢/٦١٥، المساب لاس العربی ص ٢٠١.

(٦) ذخائر العقبی ص ٧١، بتایع المودة ص ٢٠٨.

(٧) كنز العمال ٦/١٥٤، ذخائر العقبی ص ٩٦.

إلا أنه ممكن في جميع هذه الأحكام وأشبهاً - فهو كثير لا يخص - أنها
أحاديث لا توجب عدم كون كذا قد رويها أثبات، ولا توجب القطع
على الفصل الذي هو المصوب. وذلك أنها وإن لم توجب قطع وهي مقتضية
للفصل في الظاهر، وعلى غالب الظن.

ولا يعارضها ما يروى من بعض أنكره لأن بيت الأحاديث يورد
بفتح طائفة ويدفعه ويكره من تنوعها، وهذه الأحاديث في ذكرها منصوص
على نقلها معقود دفعها.

ومما يمكن أن يحج به حديث المؤرخ (١) وهو في صهر معصوم،
بحلاف منصوص ذكره وقد كان منصوصاً في نسخة وفيه قد أحق به
ونس نفسه فثبت أنه يقتضي أنه يسهل في النص، كما أنه لم أحق من أبي بكر
وعمر وفلان وفلان دل على ما ذكرناه.

ولا يرد على هذا ما روي به صنف في نسخة وفيه من أمير المؤمنين
عليه السلام ونس من صنف (٢) مع تدوين بعض نسخها، وذلك أن
هذه المؤرخة لم تكن على سبيل التخصيص والتعميم، وإنما أحق صنف في نسخة
وآله من كل واحد من أهل حرس ونس كل واحد من الأحاديث المذكورة
والمعونة، لأن هذه قد رويها من مدينة معصية وهم على عتبة الحاجة والفاقة،
والمؤرخة أشبهت لم تكن على هذا توجه من ذكره.

(١) طرق هذا الحديث كثيرة وأما نسخة في نسخة معصية. يورد في نسخة على صاحبها

فصل

(في ذكر محاربي أمير المؤمنين عليه السلام ويؤيده من يدعي بوثقه منه)
 لا خلاف بين المحققين لمصنفين (١) من الأئمة في أن من «رب أمير المؤمنين عليه السلام» وعلى عليه وبكت بيعة وقرى عن طعنه ولسي صاحب كسرة

واحتجب بسببه لأنه مية متكبر من أنه عليه سلام، وحقها على ذلك
 اجمعها عنه، فلا خلاف بينهم فيه وقد ساء أن اخرج لامية حجة في غير
 موضع.

و بعد من الذين (٢) حاربوه ونحو عنه كانوا مكرين لامامته ودافع
 به، ودفع لأنه من كرفع النسوة في الحكم، لأن جهن بالامية كالحل
 نسوة، وقد روي أنه صلى الله عليه وآله [و] (٣) من من وم يعرف امام
 زمانه مات ميتة جاهلية (٤).

و روي عنه صلى الله عليه وآله وأنه وثق. يا علي حربك حربي وسلمت
 سمي (٥).

و معنوم أنه صلى الله عليه وآله انه رد أن يحكم حربك ثم مثل أحكم
 حربي، وم يُرد صلى الله عليه وآله أن أحد الحريين هي لا حري، لأن المعنوم
 ضرورة خلاف ذلك، وقد كان حربه صلى الله عليه وآله كهرأ وحب مثل
 ذلك فيما جعل له مثل حكم حربه.

وذا في: لو تباوى حكم الحريين لو حب أن نعم ما كل وحده منها

١ في نسخة «الذي»

(١) في «م» «مكتبة»

(٢) الزيادة من لاسه من السلام (٤) عند الأئمة محمد بن ٩٦ فقط «امر من عزم»

(٥) في نسخة «ص»

ونتبع موليه ونجهز على جريحه.

قضا: اظاهر من استوية بين الحربين يقتضي اتفاق جميع الأحكام، وادا قام دليل على اختلاف في بعضها أخرج من اظاهر وبني ماعده.

وأما ما يدعى من توبة طلحة والريز وعائشة وكل ذلك إنما يرجع فيه الى أمر غير مقطوع به ولا معلوم. والمعصية معلومة ومقطوع عليها، وليس يجوز لرجوع عن معلوم إلا بمعلوم مثله

فاد قس: هذا يوجب أن لا يرجع عن دم أحد من الفساق ومقتضى علمنا فسقه، لأنه وإن أظهر التوبة وإنما يرجع في وقوعه وحصول شرائطها على الوجه المسقط للعقاب الى غلبة الظن.

قس: أنه الدم فقد بعته لاسان من غير ضرورة، وأنه شرط سوية وتكاملها فلا يصح عدم لاسان بها من غيره وإن علمه من نفسه، وصريح نياتها في غير ذلك الظن مما اليه طريق لتعلم من سدمه يجب أن يكون معلوماً، وما لا يمكن العلم به ثمن فيه على عاتق الص كما نُعمل في نظيره، [وإدراك] (تعدر بعينه من لا يعلم وقوع الدم منه لا يرجع عن أحكام ما علمه من فسقه. واد علمه نادماً وعيب دلائل طبع في تكامل شرائط بونته مدحاه شرطه كما مدح مظهر الآمال شرطه.

وإذا تخاورت عن هذا الموضع كان لب فيما يدعى من أخبار ستوة طريقين (٢): أحدهما أن تعارض أخبار تقتضي الإصرار وارتفاع السوية. وثاني أن يستلزم احتمال كل شيء يروى ويعتمد في لتوبة، ولا يجوز الرجوع عن أنفس الذي ليس بمحتمل بأمور محتمل.

من ذلك كتب أمير المؤمنين عليه السلام الى أهل الكوفة بالصبح، وقد

(١) في هـ «إذا تعدر».

(٢) في النسخين «طريقان».

رواه المحقق والموافق، وورد (١) في كفي سيره، وهو يضمن لشهادة علي
أقنوه بأهم فسو عن لكث واسع، ومن مات تائباً لا يوصف بهذه
الأوصاف (٢)

وما روي نصاً عن أمير المؤمنين عليه السلام ما جاءه ابن حرموز برأس
بربر وسيفه، تناول سيفه وقال عليه سلام. طرد مدحتي به الكرب عن
وجه رسول الله صلى الله عليه وآله لكن حين ومضارع أشوء (٣)، ومن كان
ثانياً لا يكون مصرعه مصرع سوء.

وروي عنه أيضاً قال: سمعتُ عبداً عليه سلام [يقول] (٤): والله لقد
علمت صاحبة اليهود أن أصحاب الحسن مبعوثون (٥) على سائر النبي لأمتي
وقد حارب من قري.

وروي ملاذري في تاريخه بسنده عن خويرية بن أسماء (٦) أنه قال:
سعيي أن أرى رسول الله صلى الله عليه وآله وألقى عشره عمر من يد رضى الله عنه وقال: أين تريد
يا عبد الله (٧)، والله ما أرى نعل ولا كفي أحسن شككت. فقاب: هو
ذاك (٨).

والشك يدل على خلاف توبة، وسوكد ثانياً لقال له ما شككت
ولكن تحمضت أن صاحبك عن حق وأني على اسطل، وفي توبة يكون

(١) في هـ «وروي» (٢) عنه شي من يكذب المذكور في هـ سلافة ١٢٥/٣.

(٣) تاريخ طبري ٥٣٥، الكدس لاس الاثير ٢٤٤/٣، انساب الاشراف (نسب الزبير)

ص ٢٥٤

(٤) البردة نسب في النسخ

(٥) في هـ «مبعوث»

(٦) في النسخين «أخوه بن أسماء» والتصحيح من المصنف

(٧) في هـ «ابن عبد الله»

(٨) انساب الاشراف (نسب الزبير) ص ٢٥٩.

بشك

وأما بونه صحيحة فيصحب على أحد علم كلام فيها، لأنه قبل بين الصمص
محرراً مكشفاً، في ثني زمانٍ تاب ورجع (١).

وفي بعض ما ذكرناه من أخبار استقدمه من على نصره وقد توفيه،
وهو روي من قوة وهو يهودي نفسه، ربيت مصرع مسح ضيق [من] (٢)
مصرعي (٣). من على نصره وقد توفيه.

وروي عن امر مؤمن عليه السلام أنه مر على صحيحة وهو صريع قد ل
عنه سلام، أقعدوه، وأعدوه قد ل. لقد كان لك سابقة كل اشتط دحل
في منخريك وأدخلك النار (٤).

وأما استمرار عشة وقد توفيه استقدم من بعض ما ذكره، ومما
يخصه خبر المشهور منتظر المعروف بحري بها وبين عبد الله بن عتس
رصي الله عنه، حين بعث أمير المؤمنين عليه السلام اليه وأمدعها من سمينه
بمرة مؤمن وتصريحها ببعض والعدوه شطط كثيره بذل على لا صر
وقد التوبة (٥).

وروي الواقدي أن عمار بن ياسر رصي لله عنه دحل عنها فها
كيف ربيت صر بك على حق؟ فها. استصرت من أحل أنك
عند. فها. أن شد استصراً من ذلك، والله لو صرتمون حتى سنعون
سعدت هجر نعمت أبا على الحق وأنكم على ساطل. فها عاتشة: هكذا
يحتس اليك، اتق لله يا عمار أذهبت دينك لاس أبي طالب.

(١) انظر تفصيل مفصل طبعه في التكميل لاس الاثر ٢١٣/٣، سنة ٦١/٣

(٢) تريدة من هـ (٣) هذا المصنف في أنساب الاشراف (نسب بربر) ص ٢٤٦.

(٤) في شرح صح البلاغة ٢١٨/١ قريباً من هذا

(٥) انظر بعض ذلك في تاريخ نظري ٥٣٧/٤

وروى الطبري في تاريخه لما انتهى قتل أمير المؤمنين عنه لسلام إلى عائشة فقالت:

وألفت عصده واستقرت به لوى
ثم قالت من فيه؟ فقل: رجل من مراد. ففعلت.

ون يث نائب فقد معه
وكل هذا منافق للتوبة.

وفي الرواية أن ابن عباس رضى الله عنه قال لأمر المؤمنين عنه سلام ما أتت عائشة رجوع إلى المدينة أني أتدعها بصرة ولا أرجعها. فممن عنه سلام. لا ندم شراً، ولكني أردت أن يراها.

وروى محمد بن يحيى أنها وصلت إلى المدينة راجعة من البصرة فلم يرل تعرض له من على أمير المؤمنين عنه سلام. وكتب إلى معاوية وإلى أهل الشام مع الأسود بن الحارث تعرضهم نصاً وبطائر ذلك كثيرة. فإذا قيل: هذه أخبار آحاد ضعيفة.

قد ضعف ما يروونه من وقوع التوبة. لأن حذرهم تمردون بها، وهذه الأخبار يروونها بحرف الشبهة وموقفها، وأما لأحسب أن تعرض الأحرار وبرجع إلى المعصية من وقوع المعصية. وذلك يدل على أن التوبة لم يعم من أرحس.

ومما يهمل أن يروا أنها وجدت أن يصيروا إلى عسكر أمير المؤمنين عليه سلام مستصين معصدين مفرزين يسعى والمعصية. وحلج بطاعة الواحدة، ندين بصرة ومعونه والكتب في حمته. لأن هذه منه السائين وعدة مدين. وإذا لم يقع منه شيء من ذلك فلا توبة.

وأما الطريقة الثانية التي وعدنا نذكرها فمسة.

أما رجوع الربيع عن الحرب وانصرافه عن الجهاد فليس بتوبة، ولا له طهر بدم، لأن الرجوع عن الحرب قد يكون لأعراض كثيرة وأسباب مختلفة، فمن أين هم أن الرجوع عنها كان للتوبة دون غيرها؟

والدلالة على أن الرجوع لم يكن لتوبة أنه لم يصرا إلى حش أمير المؤمنين عليه السلام، وقد قيل: إنه أتى رجوع عن الحرب لما يشس من لظفر ورأى مارات النصر والفتح لأمر المؤمنين عليه السلام، وقيل أشياء كثيرة في سب رجوعه، ويكف أن يكون محتملاً، وقد روى أنه بعد انصرافه عن الحرب لما هجر وغوث رجوعه وروى ونحوه عدداً كثيرة عن غيره.

وأما ما يتعمقون به في الرواية عن الربيع من قوله: «كان أمر قط لا يعرف أين أصعب قدمي فيه، لا هـ فاني لا أدري أمضيت أن فيه ثم مدر، فاعا يد هذا على لشك والحيرة ولا يد على التوبة، واسائب لا يكون شك».

فان تعمقوا في ثوبتها بمروى من قوله صلى الله عليه وآله «شتر قتل من صفة ناسار» (١) فليس في دحوب قائده إلا رميد على دحوله هو الخية، وقد يجوز أن يستحق قتله «سار» لأجل قتله من لست حر، ولو استحقه لأجل قتله لم يدب ذلك على توبة المقتول، لأن من حرّم قتلته عدراً وبعد أن أعطاه الأمان.

وأما لتعلق في توبة صفة من روى من قوله «أصعب أسهم وسدس بدافة الكسعي» رأت عنه مرفعت بداه، فهو داب من على في التوبة أقرب، لأنه حين بدمه متبه بدمه الكسعي، وحر الكسعي معروف وأنه بدم بحيث لا يبعده بدمه، وحيث حرج الأمر عن بداه.

وَأَمَّا مَدْرُوءُهُ مِنْ قُوَّةٍ وَهُوَ يَحُودُ حَسْبَهُ «نَهْةٌ جَدُّ لَعْنَتِهِ مِنْ حَتَّى يَرْضَى»، فَهُوَ دَلِيلُ الْأَصْرِ لَا تَوْتَةٍ. لِأَنَّ مِنْ حِمْلِهِ مَسْفَهُ طَبْعِهِ بَدَمَ عَتَمَةٍ لَا وَلَيْسَ لَهُ ذَلِكَ، وَطَالِبُ بِهِ مِنْ لَا صَنْعَ لَهُ فِيهِ، فَادْفَعْ. أَمَّا زَيْدٌ نَبِيٌّ كَسَبَ مِنَ الْأَعْوَالِ عَلَى قَبْلِهِ وَهَدَاهُ مَقْشُورَةٌ عَلَى ذَلِكَ.

فَمَا هُوَ أَنَّهُ كَانَ دَمًا عَلَى مَدْفَعِهِ نَعْتُهُ بِهِ مِنْ أَسْرِ أَنَّهُ كَانَ دَمًا عَلَى عَرَفِهِ مِنْ حَرْبٍ أَمِيرٍ يُؤْمِنُ بِعَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَاسْمُهُ غَيْبُهُ وَاحِدٌ لِأَمْرَيْنِ مُفْتَصِّلٍ مِنَ الْآخَرِ.

وَأَمَّا حَرِّ السَّيْرِ رَحْمَةً لِيُغْفِرَ بِهِ فِي تَوْتَةِ الْفَرَحِ. فَقَدْ سَأَلَ كَسَبَ شَيْءٌ فِي هَذَا حَرِّ مَقْدُوحٍ، وَدَسَّ عَلَى بَصَلَةٍ لَعْنَةُ الْإِحْسَاحِ فِي مَوْطِنٍ كَثِيرَةٍ وَكَانَ حَقًّا عَدْلٌ عَنْ ذِكْرِهِ فِيهِ.

وَسَأَلَ أَنْ يُلْقِيَ عَلَى دُحُوبِ الْحَيَّةِ لِيَسِيَ مَعْصُومٌ وَيَحُورَ مِنْهُ مَوَاقِعُهُ الْقَسِيحُ، عَرَفَ دَسَّوْبَ وَغَدَّاحٍ. وَمَعْنَاهُ أَنْ تَوَدَّ مَا كَانُوا مَعْصُومِينَ، فَقَدْ وَقَعَ مِنْهُمْ مِنَ الْكُتُبِ مَا عَنِ فِي الْكَلَامِ عَلَى مَنْ دَعَى تَوْتَةً فِيهِ.

وَأَحْسَبُ أَنَّ سَوْرَ مَنْ سَأَلَ فَقُولَ مَا تُكْرَهُ أَنْ يَكُونَ بِهِ تَعَالَى فَدَعَاهُ أَنْ مِنْ قَدْ أَوْفَعَ (١) الْقَسِيحُ مِنْ هَوْلِهِ مَشْرِيبٌ رَحْمَةً مَوْفَعَهُ عَلَى كُلِّ حَالٍ، وَانْهَ لَا يَصْعَقُ بَعْدَ سَهْرَةٍ فَيَبْخُلُ مَا كَانَتْ يَفْعَلُهُ وَادَّاهُ، فَسُحْرَجَ بِشَارَةِ مَنْ أَنْ يَكُونَ مَعْرِفَةً. بَأَنَّ قَبْلًا: بَسِيتَ تَحْرَجُ هَذَا التَّعْدِيرَ (٢) لِشَارَةِ أَنْ يَكُونَ مَقْشُورَةً لَدَعَى الْقَسِيحُ، لِأَنَّ مَنْ عَلِمَ أَنَّ عَاقِبَتَهُ الْحَيَّةَ لَا يَكُونُ أَقْدَمَهُ عَلَى تَقْيِيحٍ أَوْحُوهُ مِنْهُ أَقْدَمَ مِنْ يَحُورَ أَنْ يَخْتَرَهُ قَبْلَ التَّوْتَةِ.

فَأَمَّا تَوْتَةُ عَائِشَةَ فَمَا يَقُولُونَ [عَنْهَا] (٣) عَلَى مَا رَوَى مِنْ نَكْتَتِهَا وَنَسَقَتِهَا.

وتخترها (١)، وقولها «استني كسب شجرة ومعدة»، وقولها «لا أن لا يكون شهادتُ هـد يوم أحب أي من أن يكون لي من رسول الله صني لله عليه وله عشرة كعبد ارحم من الحدث من هـد (٢)، فكل ذلك يقع من بيس سائب ولا مضم (٣) بخسراً على فوت طلبه وإن كذا في مقصده من أن نه يده على المعصية على وجه الذي يستحقه هـد»

وتم روى من حبيب الموت حري هـداً غري، لأن سعي الموت قد يكون لأجل حبه لا سبه، وقد حبر الله تعالى عن مرة عليه سلام أنه قال: يا سني مت من هـد وكسب سبه مضم (٤)

و روى عن مير انومس سبه سلام في ذلك وددت أي [مت] (٥) من هـد يوم حبرين سبه وم سني عليه سلام يوم بعصه وقعت منه ودم عينا.

فصل

(١) لدلالة على صحته امامه نافي الائمة الاثني عشر صلوات الله عليهم

سني من على مده لائمة عليهم اشلاء من سني حسن من على من أي سني في احده من حسن مستقر صلوات الله عليهم [من لاممية وفيهم شروء اخبر بتوار انصوص عليهم لائمة وث أن كن مده منهم م غص حتى يقتل على من بيده رسمة عنه، ويقطعون عن سني صني لله عليه وأنه خصوصاً في مده لاثني عشر صلوات الله عليهم، ويقطعون رول عسة مستقر صلوات

(١) في هـ «وتخترها»

(٢) في «سحر» من هـ «وهو حـ»، سحر سـ «هـ ٣ ٢٨٣»، ونظر كلام عائشة في شرح

رجح البلاغة ٢٤/٤.

(٣) في هـ «ولا مضم».

(٤) سورة مـ ٢٣

(٥) نـ ده مـ

أنه عليه (١) وصفه هذه عيبة عن كل من تقدم من زه (٢). وكل شيء
 دللت به على صحة نعمهم - نردوا به من بعض أخصي على أمير المؤمنين
 عليه السلام يدل على صحة نعمهم هذه 'مخصوص' و'مصرفه' وحدة.

ومن قوي ما أعمد في ذلك، أن عصمة الإمام واحدة في شهادة مقول،
 كما أن ثبوت الإمامة في كل عصر واجب. وقد عرفت بما كان وحده من
 هؤلاء الأئمة صوت لله عنهم وحده كل من تدعى الإمامة غيره في ذلك
 الخبر امر غير مفضوح به على عصمته فلا يكون امره، فقد اشترطت على الإمام
 منه، لو تدعى الإمامة لكانت حادثة كدعوى كسبه في محمد بن
 حنفية وسائر أئمة في العهد عليه السلام، والله أعلم به ما اسماعيل بن
 جعفر عليه السلام وبه محمد بن اسماعيل، وبوفقة بن موسى عليه السلام -
 فيعود لصروقه والاعتداد بالإمامة من عهد في كل زمن.

والذي ينصر لنده على ما ذكره قول من حاشه في عهد الأئمة من
 توافق على لاصول مقدم ذكره، مندود كل فرقة منهم وانصرصه وحو
 الروم من مثل ذلك المذهب، وإن وجد داهل له فتد داهل لا حور في
 مثله أن يكون على حق.

وقد دخل لرد على رديفة في حجة كلام محمد شفع على عصمه
 ص حهم، وهي لصفة بي لانه بها في كل امره، فلا معنى لأحصاصهم
 بكلام مفرد.

وإذا نظرت لاصول بعض مذهب عنده من الفروع.

(١) رتبة من

(٢) نصر في هذا الموضوع كتاب ثاب هذا 'مخصوص' ويحترق شيخ محمد بن حسن خمر

باب

(الكلام في الوعيد السمعي)

وإذا كان قوله «وَعِدَ» و«وَعَدَ» معاً هو خبر عن يمين أو ثواب وعقاب أو من استحقها، والكلام في ذلك على أحسنه يعم: أسمع دون العقل.

ولا معنى له مدخل في حتمته الكلام في استحقاق الثواب والعقاب، وجهي استحدهما وصدهما، وهما يؤثر أحدهما في الآخر أنه لا يؤثر، لأن ذلك كنه من مقتضى العمل بمجرده، وقد ذكرنا من ذلك ما روي في موضعه وم يلى إلا الكلام في وعيد حقيقي نفسه، ونحن نترجمه:

«عنه إذا لا يقطع على أن من جمع بين الأعداء والحقى بعقوب لا محالة على نفسه، بل يجوز أن يعقر الله تعالى له دمه، ويسقط بمصالح عقوبه، أو يسفحة أسنى صنئته عنه وانه، ويقطع على عقوب الكفر»
ووفى في ذلك أصحاب الحديث والمرحمة وحالها المعترية، وواقعهم من الزينة والخوارج.

وإذا يدل على صحة مذهبه الله: أنه قد يشد حسن انعموا وسقط لعقوب من جهة بعض، وأنه يسقط بسقط من اليه شفاؤه، وإذا كما قد عسر السمع وتصحيحه فيه بخلافه ما يقتضي انقطع على وقوع العقاب عن

جمع بين الجواب ونفي، وحب أن يكون من تحوير على مركب في العقل
وليس لأحد أن يبره على هذا بثبوت في عقاب الكفر، وذلك أن
لا جمع حاصل على عقدهم، ومعنونه من دمه صلى الله عليه وآله أنهم معقولون
لا محالة.

دليل آخر:

هذا قد ذكره أنه لا خلاف بين الأمة في أن النبي صلى الله عليه وآله
شذوذه مضمونة [وهذه حجة لا خلاف فيها، وفي خلاف في كيفية هذه
الشذوذه] (١)، وقد ثبت على أن الشذوذه لا يكون إلا في سقط العقاب
لستحق، وإن سمعوا عقاب بعد الشذوذه ففصل لا واجب
وفي ثبوت ذلك دلالة على تحوير عقوبات هذه الأمة، بل يدل
على وقوع عقوبات جماعة غير معنونه من غصه أهل الأئمة، من حيث عقاب
أن شذوذه النبي صلى الله عليه وآله وقعة لا محالة ومؤثرة قطعاً.
بأنه قال: لو على أن شذوذه منه صلى الله عليه وآله على هي في سقط
العقاب دون زيادة المنافع.

وهذا لا نحو شذوذه من أن يكون حصصه في اسقاط لصرف دون غيره أو
في زواله المنافع دون غيرها، أو في الأمرين. والحمد الأول هو الصحيح،
وهو يفتضي أن من سب (٢) في سقط صرف عن غيره لا يستحق شافعاً،
ولا خلاف في تسميته بذلك، ويقصد القسم ثالث أنه يوجب أن يكون
مفعول في النبي صلى الله عليه وآله إذا سأل الله تعالى أن يرده في درجته
مكرمه، ومعنونه أن أحداً لا يصح ذلك لفظاً ولا معنى.

وليس فيه أن يقولوا: إمام بكر شافعي فيه صلى الله عليه وآله وكان
شافعي فيه لأجل رتبته عليه، وذلك أن حديث علي صريحا: صرحت بعتر فيه
الرتبة كذا أمر وهي، والصرح لأجل لا يعترف فيه رتبة كاختر، وما اعترف
فيه رتبة إمام بعتر من العصب وعطبت ذوات من يتعقب خطاها به ألا ترى
أن الأمر بعتر فيه رتبة بين دأمر والأمر، دون دأمر فيه، لأن العلى
رتبة ادأمر من هو دونه «أى دأمر» كان كقوله «أى الخراس»، ولأن
حذف كونه أمرا - حذفت حتى دأمر فيه، والشاعرة عند يعترف فيه الرتبة
كدأمر، كتب معصرة بين الشافع والشافعي

و قد قيل له، أليس لا يقول شافع (١) خراس في الأمر، وهذا يدل على
عشر رتبة في مشفوع فيه.

فقد علم لا يقول ذلك لأن شافعية الخراس من حر العدة - أن يؤثر في
استقط صرر عن الأمير، فهذا لا يدل ذلك، فهو عوصد أن أحسنه وحده على
بعض أمره وأراد عنه، وظاهر أنه لا سقط اعترف عنه إلا بشفع فيه
بعض خراس سفسد سؤال هذا الخراس منه، وحب هذه، وإن كان لا
يسفي قول خراس له أمير «أعني كذا» أمرا في موضع من المواضع، وقد
عرف بين الأمرين وبين ما ذكره أنه كما لا يدل شافع خراس (٢) في
الأمير لا يدل شأن خراس في سقط (صررا) (٣) عن الأمير، فهو كان إطلاق
سقط الأول لم حر مبره خارجا، لأن كل لفظ يطبق لرتبة تطبق في
معناه، لأنه لا يدل أمر اوصع الرفيع ونقل سألته وطلب الله، فعلم أنه إمام
لم حر شافع الخراس في الأمير كما ذكره أن العدة لم تحرر أن يرحى بشافعية
سقوط صرر عن الأمير، وهذا لم تحرر ما في معناه وإن لم يكن لفظه.

(١) في «شفع خراس» (٢) في النسختين «شفع الخراس» (٣) الزيادة من م.

ومما يوضح ما قدمناه: أن كل كلام اعتصى لرسالة لم يدخل بين
الإنسان ونفسه، ألا ترى أنه لا يقرب أمره (١) وبها، وقد يقال شفع
نفسه وفي حجة نفسه، فهو يقتضيه استدعاء لرسالة في المشفوع فيه لم يجر
ذلك.

ولو سلمنا تردد أن لشفعة مشتركة بين سقراط بصرى ورودة شفع،
يعبر أن شفعه سقراط صلي الله عليه وله الله هي في استعطاف العقاب بالجر
لرؤي عنه صلي الله عليه وآله أنه قال: «دحرت شفعي لأهل الكثر من
نبي» (٢)، وهذا حجة نطقه الأمة كلها بصلوات الله واختلافهم في تأويله.

وسنأخذ أن يقول: مراد بآخر الشفعة في ردة لعم، والله حص
أهل الكيثر لأنهم أخرجوا إلى هذه الردة من حسب اعطت ثوابهم من
كفرهم. وحدث أن شفعة في ردة شفع لا يجوز أن تكون بعد فلاعهم
وبينهم من الكيثر أو من سونة وإفلاء، وإن كان ذلك فكيف يستقيم
أنهم أهل الكيثر، وهذا اسم سقراط عن اسمه وهم لا يستحقون بعد سونة
شيئا من الدم.

فاذا قيل: لمن كان من أهل الكيثر.

فقد هذا خلاف ظاهر الخطب، وإن كان لوحه الثاني فكيف يسأل
شفع لمن لا نحصل (٣) انصاف الشفع إليه، ومستحق العقاب من أهل الكيثر
لا يجوز أن يوصل به في حجة عنه شيء من الشفع.

ونقول: «دحرت شفعي» أو «أعددت شفاعتي لأهل الكيثر»
وذلك لا يحرر غير جاب وقوع الشفعة، بل المكر أن يكونوا موصوفين بالكيثر

١. تر شفعي «نفسه»

٢. به شفعي: سند عن صحيح ٣١٢، نحوه تصديق من ٢٧

(٣) في م «المر لا يحسن»

سعد عنهم سبعة لا من بعد أن أدرك الله من شيء ويرضى» (١). وليس هذا
مركباً من الأجزاء لأن الرضى محدود، وتأتي فرق بين أن يرضى من ارتضى
وعنه، وبين أن يرضى أن يشع منه؟

وفي مرحلة من ممتنع من أن يجعل في نفس أن يطلق عليه
به مرضى، ويؤيد أن أبدى مرضى كما يقول هذا حد مرضى عني أني
للحارة دون غيرها.

وتعني به في وصف يوم القيمة بأنه لا يحزن نفس عن نفس
سبعة ولا يرضى منها سبعة (٢) فصل. لأن كبر الرجوع عن هذا الظاهر،
ويشوب إلى ذلك اليوم شدة الحسنى لله عنه والله مقبولة.

ودون في نفس في قبول السبعة من سقاط العذاب، فبما أنه في
قبول الشدعة في اسقاط عقاب الكفر.

ورمى تعنيوا حسن الرعدة في الله تعالى في أن يجعل من أهل شدة عنه
صلى الله عنه وه، فهو كذا في الشدة في سقاط عذاب يكذب رجساً في
أن يجعلنا فساقاً عصاة.

والخوب: أن هذه الرعدة مبرورة بأن يجعل من أهل الشدعة اد
عصاة والدعاء كنه لأنه من اشتراطه على مريض، ويرمى على تعني بذلك
إذا رغب إلى الله تعالى أن يجعل من البوائ مستعجزين، وتوبة لا تكون إلا
من سديت، وبذلك الاستعداد أن يكون رجساً من أن يجعل من أهل
المعاصي، فأتي شيء قالوه قلنا لهم مثله.

وإن عترضوا على دليل الأول بقوله تعالى «وبعد حدوده يدخله برأ
جالد فيها» (٣) وقوله تعالى «ومن يظلم مسلمة ندفه عدلاً

كبيراً» (١)، و«من يعمل سوءاً عشرة» (٢)، و«الضحى» (٣)، وما أشبه ذلك من القرآن.

فلسا. له طرق ثلاثة في دفع هذا الكلام: أول أن سئل أنه لا يصح في اللغة نسبة الاستعراق الحسن، وأن جمع اللفظ على معنوية مشتركة بين العموم والخصوص ومحتملة للأمريين على حقيقة واحدة، وأن يعرض رأيي لتي تعينوا به نيات من شر من يقتضي صحتها، وهو وسد هذا وثالثها أن نلزم من حوز العفو عدلاً من حقيقة وسرور في كل عموم امرئ الورد مدافع عقاب يرتفع اسمه ويرددة سبوت على مدبر بعدد، أن يشترط أيضاً ارتفاع العفو، لأنه على مدغمه من مراتب بعدد، ود سرور رتفع وجهه وحب أن يشترط رتفع ثواب

وأيدي يدل على أنه لا يصح للاستعراق تحصيله، وحده كل الحق يدعون أنه متى الاستعراق قد يستعمل في الخصوص، لأن مدافع يقول «من دخل داري صرخته»، و«الغيب الغيب»، و«الغيب لسراق»، وهو يريد الخصوص ذرة كما يريد عموم أخرى، واستعمل حقيقة في معنى محقق يدل طاهره على أنها حقيقة فيها وموضوعها، لأن يقوم دس فسر، وبم يكن الاستعمال حقيقة وموضوعه قلب يوم بعد دس وهو يستعمل من قصد أهل اللغة إلى أنهم مستعملون له لحكمه، أنه حقيقة مع وجود الاستعمال.

وبدي يوضح ما ذكره: أن الأصل في وضع هو حقيقة، وأن محار داخل عليها، وهذا صح أن يكون في الكلام حقيقة لا محارها، ولا يجوز أن يكون ما هو محار لا حقيقة له، وهذا يقتضي أن الأصل في الاستعمال هو

(١) سورة لقمان ١٩

(٢) سورة ٢٣

(٣) سورة الضحى ١٤

لحقيقة، وعليه يجب حمله لا بالدليل القاطع.
 وإذا وازوا النقط مستعمل في الأمرين، غير أنه يستعمل مطلقاً في
 الاستعراق، وإذا يستعمل في اختصاص مقررأ بدلالة.
 والخوب: أن هذا دعوى غير شرعية، والاستعمال الذي عتمده قد
 صبح غير حلال، وإذا دعي مع الاستعمال في أحد الموضوعين فربما، وعلى
 من يدعي أمره أن يعمد بدلالة.
 وليس بمفصل استعمل هذه الدعوى من أصحاب خصوص دعوا
 مشبه ولو كان حلال هذه الدلالة في موضوع بخصوص وإنما يعمد للعموم بشرية
 ودلالة.

دليل آخر:

وإذا تدبر في ما ذهبنا إليه من سراك عموم وخصوص حسن
 استفهام كل محض هذه الألفاظ، لأن من و «من دخل در صحنه»،
 نحس أن يستفهم [من] له وان دخل فلان، وكذا «انصب عليه»
 واكرمت اسرود» يحس أن يستفهم [١] عن عموم كلامه أو خصوصه.
 ومعلوم أن لا حسن إلا مع شرط القيد واحتماله، لأن من و «انصب
 رجلاً»، و «نعتت قرب» لا يحس استفهامه عن مراده لا اختصاص فقط،
 وبقا «رأيت عباً» و «شهدت شيئاً» لحس لاستفهام للاحتمال، ومن
 دفع حسن لاستفهام في الألفاظ التي ذكرناها كان دعواً لمعلوم ودفع حسن
 الاستفهام في كل لفظ مشترك.

وليس لأحد أن يدعي أن وجه حسن لاستفهام [تحويز] أن يكون

المحطوب أن يرد، وذلك أن صحة هذه عنه تقتضي حسن الاستفهام (١) في كل محطوب، لأنه [مأمون] (٢) عطف من كذا بعينه إلا ويمكن فيه المحذور وقد عرفت فتح الاستفهام في مواضع كثيرة، فعنه أن عينة ما ذكره.

وبعد، فإن محطوب ذلك كان حكماً وعدل عن الحقيقة في محطوبه من المحذور فلا بد من أن يرد من يخاصه على ذلك، فلا معنى لاستفهامه مع فقد دلالة المحذور.

والمراد من حسن استفهام من قال «صريت أن» لأنه يحسن أن يقال له «أراك» ويحسن سقمه من قال «أصبت شهر» و«دعيت أن فلان عشرة»، لأنه يحسن أن يقال [له] (٣) «أصبت شهراً كذا فلا تورد قصه» وكذلك في العشرة.

والجواب: أن الاستفهام في محطوباتهم ومعرفة، ولا يحسن على هذا لوجه إلا مع شترك في اللفظ وحسنه، وقول القائل «أراك» حسن باستفهام، وإنما هو مستبعد واستكبار ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول له مصرحاً «صريت أنك أم لم يصربه»، كما يحسن أن يصريح مع سماع قول القائل «صربت علمي»، وقول «صربت جميعهم» ثم بعضهم.

فأم لفظ «شهر» فإنه يقع حقيقة على ثلاثين يوماً وعلى تسعة وعشرين يوماً، فكل أحد من أهل اللغة سمي الشهر الذي قص شهره كما سمي بكمال ذلك، ويقول في العشرة كقول في شهر.

وقد تعلق من قال بالعموم: «أراك القائل ذلك» «من دخل داري أكرمه» يحسن متشاء كل عاقل من هذا الكلام، وإن يخرج لاستثناء من العمل بالولاء لوحظ دخوله فيه، بدلالة فتح متشاء له من هذا اللفظ.

لم يجب دخولته تحت، ود وحج دخول جميع اعتناء تحت عبء «من» فهي مستعرفة

فقدان فهم، عن تحريف في حكمته في الاستثناء، ويتجوز به يخرج من كلامه ما يولاه لصح دخوله في الكلام، ومنه حـ استثناء كل من ليس له صحة دخوله تحت لفظة «من» لا يوجب دخوله، وإنما من يحس استثناءه لا يولاه لا يصح دخولها تحت هذا لفظ، ود وهو من عبء لوجوه الاستثناء، من كان أم يحس لوجوب دخول من سبي في حصة ولا استثناء، فكذلك كل شيء لأنه لا خلاف في خلاف موضعه

فما: قد سوى قوم من أصحاب من الأمر، وقد يوجب الاستثناء من الأعداد يخرج ما يولاه لصح دخوله أيضاً ولم يجب.

وبعد، ود سبب استعرفة من الأمر حـ [فيه] (١) أن يكون من سبب الاستثناء أن يخرج ما يولاه لصح دخوله، وهذا واجب في كل شيء، والاستثناء من الأعداد وحج دخول سبي في حصة، ولا استثناء من تحت ذلك، لا بعد صحته، فلا بد من عبء راضحه، وإن كان في بعض الموضع قد يريد الصحة حتى سمع بوجوب.

ون قبل: هذا يقتضي دخول الاستثناء في النكرات.

ول: قد يستثنى من سكرة معرفة، وهذا حسن بلا خلاف، لأنهم يقولون «أصبر رجلاً إلا ريداً»، وأم استثناء سكرة من سكرت فقد يحس أن حصته أو وصفته، فسوف «أحد في قوم إلا رجلاً طرقت أو عاقلاً»، وإن لم يحس بغير تخصيص ولا وصف (٢) بصلان مائدة.

و: يصل مذهبهم في الاستثناء: أنه لا شبهة في تحس قول القائل لعمره

«نق جماعة من العبداء وقتل فرقة من المُشركين» وإنه يحسن إنشاء كل
 علم وكل ذكر من هذا الكلام، وم بدل ذلك على أن قوله «فرقة»
 و«جماعة» من الألفاظ المستعربة على مسيل بوجوب بل على مسيل التصريح.
 ويرم أن هاشم حصة على عدده في أن ألفاظ مجموع وخمس لا
 تستعرب، أن يقال له قد يحسن إنشاء كل واحد من نقاط خمس
 والمجموع، ولم يبدل ذلك عندك على الاستعرب، فإدعى من أن يكون لفظه
 «من» بهذه المنة.

طريقة أخرى لهم:

وقد استدلوا بأن المدعى أن مستفهمه "عنه" «من عندك» صريح أن
 يجب تذكر أحد مفصلات وجمعة به، ولا يصح أن حصة تذكر بها، فهو لا
 يستعرب (١) لفظة «من» المستفهمه لأن يكون جواب مدعى في بعض
 وأجوب تذكر بعض مفصلات بغير محرم جواب تذكر بهيمة
 وأكدوا هذه الطريقة بأن هل معرفة عدوا عن لفظة الاستفهمه في كل
 شخص بعينه في هذه لفظة، فوجب أن هل هذه لفظة عن الاستفهمه عن
 كل عاقل باسمه.

فإنه هو: قد سمع كلامك على دعوى لا يسميها، فمن أس قديم إن من
 أطلق الاستفهمه لفظة «من» ولم يعلم من قصده العموم ولا استعرب من غير
 محدد لفظة أنه [يجس أحسنه تذكر كل مدعى، وم تذكره ب جوابه تذكر
 كل عاقل لا يحسن إلا بعد أن] (٢) يعلم من قصده الاستعرب من غير محدد
 للفظ.

يشترط ذكره: أنه يحس من استعهم قصره «استعهم» و«من
«عك»، لأن يقول من لم أو من عرس، أو من عرس أو من عرس، وفي
حوال «من حواء» من ساء أو من عرس، و«ولا شرار» مقط
وحتماله (١) به بحر ما ذكره، وليس بحر في ذكر بعض عدلاء، ويصح أن
سعمل في جمعهم حقيقة، وليس كذلك حكمهم.

وهو عدولهم عن شرط الاستعهم في عصة «من» فائدة معقولة، لأن
لاستعهم به كبر كل شخص بعينه يتعد أو يظن ويعد، وليس في جميع
اللفظ ما يوضح أن يقصد به أن لا يستعهم من جميع عدلاء مقترن
و«من» في عصة «من»، وهذه مزية به.

على أنه لو ثبت هذه الطريقة عمومها بكن بعد فهم في المقصود (٢) من
الكلام في عموم وعده، لأن لا يستعهم لا يحس دحوة في حقه تعالى على
وجه من الوجه.

وليس لهم أن يقولوا من ثبت عموم هذه العصة في الاستعهم ثبت
عمومها في شرطه، لأن ذلك دعوى غير حجة، وقد أوضح عموم «من» د
كأن يكره في شرط وأخرى، وقد أوضح عمومها ذلك ما معروفة، فلا
كأن عمدة في الاستعهم دون شرط موضوع.

وإن الطريقة شدة في الكلام على ذلك أبي يعقوب في فقرة، لأن
به رتبهم بقوة تعالى «لأن الله لا يعجز أن يشره به ويعجزه دون ذلك من
سواء (٣)، وبه قوة تعالى «لأن رتب به ومعهدة به من على ظمهم» (٤)،
وبه قوة تعالى «لأن عددي يدين مرفوع على شبيهه لا تنصو من جهة ذلك

(١) في «واحد»

(٢) في «والقصد»

(٣) في «سواء»

(٤) في «سواء»

الله يغفر الذنوب جميعاً» (١).

وسال وجه الآية الأولى: أنه تعالى ما سبب غفران الشرك على كل الوجوه، من معنى أن يغفر شخصاً، فكأنه يقول: قد إن الله تعالى لا يغفر الشرك به تفصيلاً من شخصه، فيجب مرد دعوى معنى: ويعتبر مددود ذلك من يشاء، أن يغفر معتر سنحفي وعلى جهة استقصاء، لأن موضوع هذا الكلام الذي يدعيه سبي وذاتاً ونصه أنه لا على وذاتاً من عطف الثاني الأول.

ألا يرى أن يحسن أن يقول بعض من لا أمضي في رأيي إلا أن يدعي وأمضي أن من دونه داعي، وما يحسن أن يقول وأمضي أن من دونه وان لم يدعي، وكذلك لا يجوز أن يقول: لا استقص - الكثير وأمضي دلبيس، وهذا وجه، ومن - ف فيه فهو مكرره.

ويمكن أن يعارضوا هذه الآية على وجه آخر، وهو أن مقتضى «الله» حيث عمومها عند من ذهب إلى العموم بكل ما لا يقتضي، وإلا جاز على أنه يعتبر مددود الشرك، غم ذلك الكثير والصغير، وم وقع منه توبة وم لم يقع منه توبة، لأجل عموم طهر آرائهم. لأننا نعكس ذلك ونقول: من حصصوا طاهر تلك الآيات لعموم طهر هذه الآيات.

فإن تعيقوا ناشترط لمشية بقوله تعالى «من يشاء» [يعني] (٢) لأجل.

قلت هم: ما دخلت المشية فيما تناوله لفظ لعام، لأنها دخلت فيما يغفر له لا فيما يغفره.

ويمكن أن يعارضوا في هذه الآية بوجه آخر، وهو: أن الله تعالى على

العقرب بالثبته، وظاهر من تعيقه به أنه تفصل غير واجب، لأن الواجب لا يعقب بالثبته، لأن أحداً لا يقول: إن فعل واجب إن شئت، وأن أشكر (١) لعمدة إن احترت (٢).

وأما ما وجه معارضة الآية الثانية فهو، أنه تعالى حذر بأنه يعصم الناس عن فعلهم، ودلت شدة لي حذر التي يكونون فيها طامس، ويجري مجرى قول بعض الناس فلا على أكفه وأوده على عده.

وليس هم أن يشترطوا في هذه الآية توبة، لأنه عدو عن الظاهر، ومطرف (٣) من بشره في طوهر آياتهم.

وأما وجه المعارضة بالآية الثالثة فهو، أنه تعالى أحذر (٤) أن يعصم بدوهم جميعاً، وظاهر ذلك يقتضي عوارف غير شترط توبة ولا غيرها، ولو لا أن «كفر أحرقه من هذا» ظاهر (٥) دليل لكان منسولاً به، وقوله تعالى عقيب هذه الآية «وأنيسوا إلى ربكم وسلموا به من قبل أن يأتيكم العذاب» (٦) لا يقتضي اشتراط ظاهر الآية الأولى مع إطلاقه، فإن عطف لمشروط على المطلق والخصوص على العموم جائز.

وأما الطريقة الثالثة التي وعدا بذكرها في الكلام على الآيات التي اعتمدها فهي، أن نقول لهم:

نتم تشترطون في عموم آيات الوعد التوبة وزيادة الثواب، وأما شترطتموها لأنها يؤثران في استحقاق العقاب، ومعلوم أن العفو إذا وقع أسقط العقاب كسقاط التوبة وزيادة الثواب له، فقد شارك العفو الشرطي اللذين ذكرتموهما في معاهمه، فلا شترطتموه كما شترطتم ما يجري مجراه.

(٢) في هـ «إن احترت».

(٤) في نسخة «أنه تعالى أنه أحذر»

(٦) سورة روم ٥٤

(١) في النسخة «إن أشكر»

(٣) كما في نسخة

(٥) في النسخة «من هذه»

فإذا دلوا: المرق من الأمرين أن العقل يقتضي سقوط العقاب دون توبة
وزيادة ثواب، وليس في العقل أن يحق قد يقع لأمانة.

قنا: هذه معالطة، وذلك أن العمل كما يقتضي سقوط العتاب عند
التوبة واردة الثواب فكذلك يقتضي سقوطه عند وقوع العفو، وكما يجوز
العمل أن يعفو ما كان عتاباً وإن لا يعفو، فكذلك يجوز أن يقع توبة أو يريد
ثواب كما يجوز أن لا يكون ذلك، فوجب أن يمانوا من وقوعه ووقوعه في
الأمرين وبين الحال قبل الوقوع، فانكم تحدون شرط مساوياً لشرطيكم.

ون كان على ما برعهم صاهر عموم الوعد يقتضي أنه تعالى لا يجازر
العفو، فظاهر ذلك أيضاً يقتضي أن أحداً لا يجازر لتوبة، ولا ما يريد (١) ثوابه
على عتاب فاعله (٢)، لأنكم متى تمون بالظاهر حيازه بعقولهم وقوع
العقاب مستحقة، وهذا يعمد في انتونه واردة ثواب، ولا كتب
الظواهر مؤمنة من عتابه

وب دلوا: لا وثقة في قوله تعالى: من لم ينت وم يرد ثوابه عفاه وم أعف
عنه فإي أعاقه. وب ذلك معلوم والضرورة تدعو إليه، وب كل من لم يسقط
عفاه شيء من منقطات العتاب لأنه من أن يكون معافاً.

قلنا قد يمكن في مستحق العقاب مرة ثالثة من أن يسوفي عفاه وبين
أن يسقط عفاه، لأنه غير ممنوع أن يبقى العقاب في حبه مسحقاً فلا يسقط
ولا يستوفى، وإذا كان العقل محوراً ذلك حاراً نستفيد آيات الوعيد وقوع
العقاب بمن لم يسقط عنه.

عن أن اد سمعكم ببرعاً عنه المنة من ذلك فاعانده بما تعمد مع
ستماء الشرط ثلاث، وات واحد أفساها أدخل بكلاء في المنة. فم

حسب ما يعني هو انعمو دون ائونة وريادة النوا؟

وان قالوا: قد يستمر صريخكم هذه على صحة مفاد انعماء، وليس بحلول استصاها من أن يقع قبل المعصية أو في حايها أو بعده، ولا يجوز أن يكون وقعاً قبلها ولا في حايها، لأن الاستصاف بصرف في الحق وفي مقدسته الاستبصار، فكما لا يحسن الاستيفاء من معصية ولا في حايها، لا يجوز الاستصاف وبكرب الاستصاف بعد المعصية فقد عني به لا أحد من المكلفين، لا وهو مقتضوع به سرى وضرب على وجه الخفاء وسكراً، وكذا كل من

مصر يخذ على سبيل عفو، فهو حر عفو مدح في تقرير من لا جماع فيها، أما مفاد الحق في ثبوته فغير حيز، غير أنه يمكن أن يدب به مدح من ثوب الحق مستقبلاً، وخرى محرى قولاً له من غيره «كل حق استحقه مستقبلاً عني» فقد وهنته اثبات ولا معنى بمصداقه في هذا القسم، وما الكلام كنه معهم في مفاد حفظ بعد وقوع المعصية.

والذي ادعوه من الاجماع في قطع سرى وحيد براءة فيه من المرحنة كل الخلاف، لأنهم لا يقطعون بكراً ولا يحدون عقوبة، لا من عمو استحقاقه للعقاب، وان اعلموا أن سقوطه عنهم، ويحرون قصصه من غير علمه بسقوط العقاب عنه به عمو محرى قطعه مع تحوير كونه دناً، ولا خلاف بيننا وبينهم في أن لشهود عليه بالسرقة أو لربما وانقرها لا يحدون على وجه العقوبة ولا استحقاق، لأن لا تأمن أن يكون لخاص بخلاف الظاهر.

وان قالوا: قولكم يؤدي إلى تعدد قطع سارق على سبيل العقوبة، تعدد الشرط لدي راعيته

قلنا: لو لم يكن معرفة ذلك على ما دعيت لم تخرج آفة القطع من أن تكون مفيدة، لأنها إنما تدل على استحقاق العقوبة فيمن كان على صفة مخصوصة، ولا يقدح في ذلك فقد طريق له إلى العلم بشرائعه.

على أن الشروط التي يعرضها مخالف في قطع سارق على سبيل السكك
ولعقوبة تكدر تكون متعذرة، لأنهم شرطوا علمه لادمم يكون سارق سارقاً
لا يمكنه المسروق منه وترويه به من حرر وقسمته بصفة القدر الذي يجب فيه
تفحص، ويعينه في حال التماس كماله من الغنى قد وقعت عنه شبهات مضرة
غير ثابتة. ومعنى الاحتاط بهذه الشروط كلها، وبأنه ينبغي فيه الإمكان بغير
قدر من ذلك في العقوبة، لأنه غير متعذر فرضه وتعيينه لئلا يحصل له تعدي
للامم علامه بغيره من غير عي عنه ومنه من يعف عنه.

على أن مثال آيات حدود ممكن على كل حال في مكانه، لأن سبب
فيهم ثبوت ما يقتضي إسقاط العقاب.

ورمى أسدب محذوف في ارتفاع يعنى عن مستحق العقاب من شوب و
عند الله عنهم من غير حلف بعد سقوط من مور إمام سببهم حجة، أو
إساراً، أو لا يدعيهم حجة ولا رر. وبأن حجتهم حجة لم يكن من أن يكونوا
فيهم مثل من أو غير مثلين. وبأن حجتهم لا رر. وأن يكونوا مع من أو غير
معاقبين، وكوهم في غير حجة ولا رر. وأن يكونوا أو ممنوا، أو أن يكونوا
أجباء في دار حرة.

يبيع لأجره منه، لأن الأمة محتصة على أن كان مكنت لا مسرة به في
الأحرار من أخيه و... ولا أخرج نصاً يمنع من أن يدعي حجة ولا يدعي
فيها، ويدفع نصاً أن يكونوا في أسارى غير معقنين أو معقنين، وأن كان الغنى
منع من عقوبته بعد سبب خطه، فله من ذلك أن يدعي حجة من بين. ولا يوب
فهم مستحقونه، لأن عقوبته معصية قد أحصت ثوبها واستقصى ثوب فسح.
فوجب شطع على مصالح عموم، لأن حوزة يؤدى ب علم فساد.

و حوب عن هذه سبباً ب سبب على أن سبب يستحق
سابعقاب، وقد دلت في هذه من هذا كذا على مصالح سبب

و الصحيح في هذا الموضع ان الله تعالى قد سمع عن اهل اصفاه وسقط
عقوبتهم اذ حبه واذهبهم عنه يستحقونه على يد الله ورضاه
وان قدس مع نفسك سجدتك كيف فوكه فيمن كفر بعد ايمان وامر بعد كفر؟
قدس. مخوف ان يسوء ايمان الكفر. ولا تخوف ان يكفر مؤمن حمة وفي
المرحلة من حور ان يكفر. كنه لانه بعد ذلك من ان يؤمن ويؤي دمه.
والصحيح الأول.

وان وقع الايمان بعد الكفر وان سمع عن بعض من يكفر نقصاً، وهو
سوء واحد به، لكن سمع مع [من] ١٠ دلت.

وان قدس ان مؤمن لانا من ان يؤي بدنه ان دأمره وقع على ان
دأمره لا يستحق به ثواب الله. فهو حور ان يكفر اسوء كفر يؤي به لا
استحق وعنه ثواب واعتم بدنه. دأمره يص على ان الكفر ان يؤي
به يستحق عليه عقاب الله. ودأمره سمع من استحقق لأمرين على
سبيل الدوام.

وان قدس ان استحقق دأمره وحسب لاستحقق من الدأمر فلا بد دا
فعل يستحق منه من ان يسوء ثواب عقاب وعقبات ثواب. وحتمت
الأمة على ان حور في دأمره لا يستحق ولا يستحقه عقاب.

فإذا قيل كيف يدعو دأمره في دأمره يستحق من النوب على
الايمان، وفي الدأمر من النوب لا يستحق على الله تعالى شيء، وفيهم من
يشترط في استحقاق الثواب ان يكون الموافاة كما شرطتم ذلك في الكفر.

قدس أم من يؤي ان يستحق على الله تعالى شيء من المحسرة، أو من يؤي
استحقاق الثواب من جهة عدو من بعد ادب. فهم معه مجمعون على ان

ثبوت اد لم يخصه وعنه، فلا بد من أن يفعل به ويوصل به، فهو جعسا
مكان قوت به يستحق التوب أنه لا بد من أن يفعل به ثبوت بد ثم متى لم
يحبطه زالت الشبهة.

على أن العدادين معروفون بالاستحقاق، وإنما يصعبونه أن الحكمة
والمود، ثم حاقوا في أصل الاستحقاق، وعنده في الاستحقاق بكل شيء
من الأفعال على كل وجه، وقد قد جمع كل من ثبت سخطه أو لا فعل
على كد حرج عثرة منه

وأما من شرط في سخط في التوب، فأن يكون له مودة فهو باطل، لأن
وجهه بأنه لا يشترط فيه سخط، فأن سخط لا يجوز أن يكون
مقتضيه منه، ومن شرطه عن وقت حدوثه، والمودة مقتضية من وقت حدوث
الاعتاد، فكيف يكون شرط أو وجه في استحقاق ثوبه

ولا يبرم ذلك دوره، بل كثر موق به وم لا يوق به في دوم
استحقاق عنه من بعد، لأنه جعسا بوجه سره ولا وجهها في
الاستحقاق ولا في دوم، بل جعسا دلالة له أنه رة على صفة مستحق،
وإن يوافق ككفره ذلك على أنه ككفره وقع في حرج حدوثه على وجه
يقتضي ذلك، ولأن موق به من ككفره ينقطع على أنه وقع لأخص على وجه
يقتضي دوم عنه، فالموافاة دلالة عند وسب وجه ولا شرطاً في
الاستحقاق، وإنما دلالة لا تجعل المتدلون على مدهو عنه.

وذا قيل أنه قد نفي شيء نفسه قول من جعل المودة دلائل دلالة على
وموقعه في حرج حدوثه على وجه يوجب دوام ثوبه، وإن لموافاة دالم تخص
بل عدمها على أن الإيمان وقع (١) في استدء حدوثه مسخفة أنه اثبات

المقتض.

عند جمع من ذلك لا حرج. لأنه لا أحد ممن استثنى من الأمانة كلها. ومن شرط موافقة في سجدتي سوا أن لا يجمع وجهه لا يسجد فيه وجهه، وجعل عند الاستحسان منه ولا يجمع ذلك وكسبه، فكان كل من ذهب أن لا يقتضي سجدتي سوا أن لا يجمع حاله حدونه وغير متطرق، ذهب أن كل من سجد في حاله حدونه سوا أنه قد فسد من شيء فقصم من الكفر موق به وأبى لا يوق به في دوام العقاب؟

والجواب: لا حرج، لأن قد ثبت أن رد وجهه لا يوجب عقاباً، وما يوجب سجعاً، وهذا جمعب الأمانة على أن يثبت الكفر متى يوق به أنه لم يقصه عنه ولا يوق به لا حرج على دونه ولا يوجب منه، وقد يرجع إلى [ذلك] أن السجدة، ولو كانت غيباً ككفر متى لا يوق به ذلك كما قد حتم على من كسبه واحد سجدتي سوا وحدث على سبيل الدعوة. وقد ثبت فساد ذلك.

و قد رجع يقول أن المؤمن لا يكفر على سوا جور كفره (٢)، من غير أن يوق به، من أجل أن الكفر يستحق به لا سجدتي سوا ولا يوجب، فهو جامع لا يمتنع مع بطلان اتحاده بوجوب أن يكون مرسوباً يستحق منه سراج وتعظيم على منعه من يديه، وإن منعه لا يسجد في واسع على كفرهم وجمعب الأمانة على أن كل مظهر كفر وردة فإنه لا يستحق شيئاً من التعظيم والتوب، وذلك معناه من ديه صبي به عليه وآله ضرورة ودا قبل ساء فقد يرى كثيراً ممن كان مؤمناً بكفر، ورى في من الكفر

في حبس موته، وقد فسد الله عيسى «إل الدس آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم اردادوا كفراً» (١).

فلما: بس ك من أظهر لإيمان يكون مؤمناً عن خصيعة، واد وحن مطهر سكر بعد ظهر إيمان قصص عن ما أظهر من الإيمان يمكن في الباطن وعند الله تعالى عليه.

وأما امررد آية وحبس مني من أظهر إيمان مؤمناً عن العرف، كما قال الله تعالى «وإن عيسى مؤمن» (٢)، وكما قال الله عز وجل «وإن عيسى مؤمن» (٣)، ولا شبهة في أنه تعالى أرد أظهر الإيمان مؤمناً» (٤).

فصل

(في الكلام في أحكام أهل الآخرة)

اعلم أن سقوط تكليف عن جميع أهل الآخرة وحبس، فما أهل الثواب فلاه يجب أن يكون حصصاً من المشقة وحبس سقوط تكليفهم، وأن المذهب هو كمال مكيف، وحر وقوع النوبة منه وسقوط العتبات.

ويعتمد في سقوط التكليف عن أهل الآخرة عن أن لا جمع مانع من تجويز استحقات الثواب هناك، وعتبات كمال وأصحاباً، وقوله تعالى «كلوا واشربوا» (٥)، لأهل الجنة بسبب ما عن خصيعة وإن كانت به صورته.

وعند أبي عن أبي هاشم أنه أمر بكنه رائد في سرور أهل الجنة إذا علموا أن الله تعالى أرد منهم لأكل وأمرهم به، ويكون لأمر تكليف إذا انصرفت إليه المشقة.

(٢) سورة الممتحنة: ١٠

(٣) سورة البقرة: ١٠

(١) سورة آل عمران: ٩٠

(٣) سورة البقرة: ١٠

(٥) سورة البقرة: ١٠

ود قيل: فأهل الجنة يشكرون الله تعالى على نعمه.

قيل: يشكرون الله تعالى بمرجع أو الاعتقاد، والله تعالى يفعل فيهم لمعرفة كلهم، فلا وجوب عليهم. وأما لشكر الناس فيحور أن يكون هم فيه لذة، فيكون غير صادق بثوب.

ومما يجب عنه: أن يعرف أهل الآخرة ضرورة، وهم محتاجون إلى أن لا يفعلوا القبيح.

و قد يدل على أنهم يعرفون الله تعالى بقول أن بيتي كعبة هذه لمعرفة أن ما لا بد أن يعلمه وصور الثوب إلى على الوجه الذي استحقه، وقد علم أن العلم به ذكره لا يصح إلا مع كمال العقل ومعرفة بالله تعالى وحكمته، لعدم أن ما فعله به هو الذي استحقه. والقول في المذهب مثله في المثاب.

و أيضاً من شرط الثوب أن يصل إلى مستحبه مع الاعظام والاكرام من فعل الثواب، لأن الاعظام من غير فعل ثوب لا يؤثر فيه، ولا عظم لأ يعلم إلا مع قصد أو تعظيم، ولا يجوز أن يعلموا قصده ولا يعلموه وكذلك القبول في عقاب ووصوله على سبيل الاستحقاق والاهبة، ووجوب معرفة القصد من فاعله.

و أيضاً فإن الثواب يجب وصوله إلى مثاب إلى أوسع وجوه الاستماع، وهذا يقتضي أن يكون المثاب كاملاً للعقل. وإذا فعل به الثوب ولم يعلم أنه هو الذي يستحقه عرّض بذلك الاعتقاد الخهل، لأن الأصل في سماع أنه تفصيل وكذلك أهل الترتيب يعرفون به وأنه قد وصل إليهم الآلام على سبيل الاستحقاق (١) كونه معترضين باعتقاد كونها طمأً، وهو خهل.

و يقدر في هذا الوجه خاصة: أن عاقل يعلم بعقده قبح الاقدام على ما لا يأمن كونه جهلاً. و إذا لم يعموا جهة وقوع الشرب أو اعتد بهم وحب أن يتوقفوا عن الاعتقاد فيشكوا.

و إذا وجب في أهل الآخرة أن يكونوا عاقلين ، لله تعالى فلا يحلو معرفتهم من أن يكون من فعل الله تعالى فيهم أو من فعلهم ، فإن كانت من فعلهم لم يحل من أن تكون واقعة عن نظر عذر أو ملحد في فعله ، أو عن تذكر نظر ، أو بأن يسجد المدعى في نفس معرفه من تقدم بطر. وإذا انطلقا ماعدا معرفة الضرورية ثبت ما أردناه.

و لا يجوز أن يكون واقعة عن نظر مسدود ، لأن ذلك تكليف وهو مشقة ، وقد يتنا سقوط التكليف عنهم.

و ليس له أن يظهر. إن شبهت لا تعرض في دار الآخرة معاية تلك لايت و لأحوال ، لأن ذلك كنه لا يجمع من طرق شبهة ، وأن تكون المعرفة مكتسبة كما لا يجمع معية المعجرب وظهر حرق بعدد في الدنيا من كساب المعرفة وطرقت شبهة ، و كانت أو كثر.

و لا يجوز أن يكون الإلحاء في المعرفة ، لأن الإلحاء إلى أقوال معلوم بقي يحق عن غير الله تعالى ، لا يجوز أن يكون ، لا من الله تعالى. وإذا وحب أن يكون الملحد أي بعينه عروفاً لله تعالى ، فقد سئى بتقدم المعرفة حق الإلحاء إليها.

و قد قيل: إنه يلحد في العلم ، لأن يعلم أنه متى حاول اعتماد غيره مع منه فقد أمر على لا اعتماد الذي وصفا حابه ، لا يكون له لا اعتماد عمداً ، لأنه ليس من توجه المذكورة (١) التي يكون لها الاعتقاد عمداً كما نضر وندكر

الدليل وغيرهما. وداهنت لأقسام التي قسمها (١) وحب كون معارفهم ضرورية.

واعلم أن أهل الآخرة أن يكونوا مصطربين أي أفعدهم على ما ذهب إليه أبو الهذيل، لأن لا ضرورة في الأفعال ينقص من مدتها واستحبابها في لذة وأسرور لأن الله تعالى بما رغب في وصول الثواب إلى في الآخرة على وجه المذكور المعروف في الدين، وما يكون ذلك على وجه تحبير. وهذا الوجه وإن استمر في أهل الدنيا ولا في جمع أهل الموقف، فالإجماع عليه تنبؤي لجميع في هذا حكم، لأن أساس من فتن قد دلل ذهب أن ضروره ومقتضى (على) (٢) جميع أهل الآخرة، ولا حريدهم في الاختيار فيعتهم به أيضاً.

وإذا ثبت لغير واحد (٣) ذلك على أن أهل الآخرة محيرون لأفعالهم، لأنه تعالى أضاف إليهم لأفعال، فقال تعالى «رب كنوب» و«أشركون» و«يعملون»، وذلك ينقص أفعالهم لا ضرورة فيه، وقوله تعالى «أو كهذه ثم يتحيرون» (٤) صريح في أنهم محذرون.

وإذا ثبت أنهم غير مصطربين أي أفعدهم ولا حزن يكتفوا ترك الصبح ما تقدم ذكره، فلا بد عنهم أن يصح لا يقع منهم من أن يكونوا محبين لي أن لا يفعلوا، وما يكونوا مسخنين لأنفسهم الله تعالى أنهم متى حاولوا، يصح معوا منه. وقد ثبت في أنه قد أن لا شيء يقع بهذا توجه مع غلبة لظن ويطاهر لأمارت، فإن يقع مع عنه أولى ويمكن أن يسجد توجه آخر، وهو أن يعذبهم استعساءهم عن الصبح

(٢) يريد من ٢

(١) في نسخة «قسمها»

(٤) سورة بقره ٢

(٣) في النسخ «وحدس»

حس المطبق لأعرصهم وشهوههم مع ما في الصحيح من المصرة، فيكونوا
محتشون أن لا يقبلوه وخالف حاشيه في ذلك حين القديم تعدي دام
يقول [صحيح] (١١) لمحة، لأن الموضع ومصر لا يجوز أن يكونا معاً، ولا جاء
فيه غير منصوص.

وسنحسب أن كلاً من مصورين بمصرة في فتح أن يكونوا في الحان
معمومين وعن مصرة، لأن تصور مصرة في سفس لا يوجب في الحان. لا
سي أن كان مصوراً به مأموراً. ويوجه لأن كان من وأوضح

فصل

(في عذاب القبر)

علم أن من سس من حان عذاب قبر، وفيه من أنه له كنه ذهب
في قبضه. وصحيح أنه حان غير محال (٢١) ولا وجه فيه بفتح
فوق لدلالة على صحته ورفع سس به من حيث أن الميت إذا أُعيد
حياً صح أن يعذب كما صح ذلك في قبر موت، ومن من أنه طرأ له
يعاقب وهو ميت.

وأما صلب القبر عن عذاب وهو يجوز أن يوسع حتى يمكن معرفة. على
أن المتولي من ملائكة السمعة لا يخرج من سعة موضع عقابه، ولا وجه
للإحالة.

وإذا كان العذاب مسخفاً حار نقداً بعضه في أحوار من كنه قوله في
الحدود، ولا يجب أن يكون قبضاً يكونه عنه لا يمنع أن يكون مصدحة لمن
يتولاه من الملائكة، ويجوز أن يكون مصدحة من في حان تكليف د علم

أن ذلك يقع في القبر، ويكون معه أقرب أن لا يسمع من صبيح.
ود قيل: لا حب (١) يشد فيه أميت إلا ويحده على حده.
قضا: ليس بعداب القبر وقت مخصوص، فليس يسمع أن لا يوافق حال
صهور ميت - في ستن حال تعديه. ونقدم حدى الحسب على الأخرى
وتشخر.

ود لو قيل: لو عذب في القبر لوجب أن يكون عدلاً (٢) قادراً على
الكلام فيجب أن يسمع كلامه.

قلنا: أما كمال لعن فيجب مع العذاب على مبداه، ويجوز أن لا يقدر
على كلام يُسمع، وما يرفع القدرة أو مخصوص حائل عن سماعه.
وأما الطريق بثبت عذاب القبر بعد أن يبين حواره وصحته فهو لا جماع،
لأن الأمة لا تختلف فيه، ومن خالف فيه من صرار من عمرو ومن واقعه
شاذ، قد تقدمه الاجماع وتأخر عنه.

وأما الاستدلال على ذلك بقوله تعالى «ربا منه ثنتين وأحييت
أثنين» (٣) فبعد أن بعض لا مدية بقول الرجعة بعض الأموات على
نديم، فيشتوب موتين ليس منها المونة في القبر بعد حياة منه.

فاد قيل لهم: هل ممكم على الرجعة أن يكون اموات ثلاثاً، قالوا: ليس
يجب الرجعة في كل ميت، ويجوز أن تكون الآية الواردة بنشية موتين حياً
عمن لم يعد إلى دار الدنيا.

وبعد، فأما خبر بوقوع الموتين يسمع من أن تكون المونة واحدة، ولا يجمع
من الريدة إلى الاثنين. ألا ترى أن قوله تعالى «وأحييت اثنين» لم يجمع من
حياة ثلاثة، ومن أثبت عذاب القبر لأنه له من أن يقول إن لاجب ثلاث

مرات: مرة في أحوال التشكييف، وثانية لعدم لهر، وثالثة بلشور والبقاء الدائم.

في نثر الامامة من تثبت المنة (١) يرم بحاميه في نشة الاحياء.
وتسمية للمكين تمكر وبكر حذر، لأن الأسماء ألقاب، وليس بحارة
بحرى الاشتقاق، وهذا كما لقب العرب وسميت نظام وكذب وسراق
وماحري هدا، بحرى. وقد قيل إن مكراً وبكراً مشتقان من استكر المعقب
لعملها ونقاره عنه.

فصل

(في نفع في أحوال الموقف من محاسبه)
(وذكر المرات والصراط وشهادة الخوارج)

اعلم أن الله تعالى قال كذباً عما يجمع عباده وغير مستفيد مسئلة
والموقف علم. فليس يجمع أن يكون في ذلك أسرار وفيه بعض لأحده.
لأن محاسبه وإسائة وشهادة الخوارج تكشف حجب أهل حبه وحجب أهل
البار، وتبين كل فريق من صدقه. فيسر ذلك أهل حبه وثوب، وشهد
به مسكوبهم وبه سعادتهم، ويعتبه أهل عدب وعظم لأحده برعاجهم
وفتقهم ينتظرون وقوع عدبهم، وغير متمتع بكونه في لعمه ذلك ووقوف
له في أحوال التشكييف ربح عن التمسح، ويعب في فعل ربح
وقد يطلق مرثى دحسة، واجتمعت لأمة على وقوعه، ولا وجه بشك
فيها، وكذلك بشر الصحف، وشهادة خوارج
غير أن المسألة وإن كانت عامة فيها منزلة، فتكون للمؤمنين سهلة حصة

لأبلاص فيها، ويذكر على سبيل الملاحظة وتذكير وفتح، وقد فصل
قرآن بتصريحه بين الحين

و أم كفية شهادة الجوارح، فصل بين الله تعالى به أنه حتى مفصل
وتشهد بذلك. وفيه أنه تعالى فعل شهادته فيها، وأما في الجوارح محرم.
وفي الوجه لأول من محرم مثل في شيء، لأن الأول يقتضي أن الله
والرحل حرج من كونه يدور حلاً في بيتية حتى مفصل، والظاهر
إضافة الشهادة إلى الجوارح.

وقد فصل بين شهادة وقسم من ماضي، وأما في أن يشهد
فعل ويضمره، وفي الله تعالى حورجه سنة ممكن أن يستعمل في الكلام،
ويكون آله فيه.

ويؤيد هذا وجه قوله تعالى «شهد عليهم نسيتهم» (١٢)، ومعلوم أن
شهادة سلسا هي فعل صاحب السلس. وكذلك راق الجوارح، وقد يقول
أحدنا غيره «أقرت بك» وما لا فرق في شيء، ولكن هذا حائر
ويمكن أن يكون ذلك غيره عن وصوح الأمر في يوم حجة لهم ولعلم
من معسوه وكسوه، فعبر عن قوة العلم بشهادة الجوارح، كما يقول العربي
«شهدت عيناك بك» وأقرت بأنك فعلت كذا»، وما يريد لعم الذي
ذكرنا. والله أعلم بمراده.

وأما المورين فذهب قوم إلى أنها عبارة عن العدل والتسوية للصحيحة
وتمسمة المصنعة، كما يقولون «أفعال ملاك موروثة» و«كلامه بميزان». وهذا
الوجه أشبه بالعصاة.
وذهب قوم آخرون إلى أنها ترد به سيرا دو كفيين، وأن الأعمى ون

لم يورث في نفسه فصحف المكتوب فيه هذه الأعمار بفتح يورث عيباً .
وقيل: نحن السور في حدائق الكفيين (١) علامه لمرحله ب، والصلحه في
الآخر علامه بفتح ب.

ووجه في حسن ذلك وحسن ما تقدمه من شهادة جورج د قديم ذكره
في وجه حسن بحمدته والنوافذ.

وأن لصرط فصل: إنه صرح في حقه وهو سر، و به سبع لاهل
الجنة ويسهل سبوكه هم. ويعني عن أن سر وسبوكه حتى يفتشوا
ولا يجوز أن يكون سر عن الجمع كمن يتوبه خيب.
وقيل أيضاً إن سره الحقيق والأمر سره من أن حقه وهو
النار والمميزة بينهم.

فصل

(في بيان ما تعدد به في مسح الواب أو العقاب)

اعلم أن من ظهر له منه فعل فسح من كفر وفسق. ففصح على أنه
مستحق للعقاب، ويكي في موضع هذا السر. ولا يجوز ذلك بحرق من
ظهر له ما يسحق به اثوب، لأن سره. ذلك لا يسحق ثوب
و إذا ظهر لفعل فسح من كفر وفسق، ويرى أن الأصرار واسته
التوبة رال التجوير لأن يكون عفاه سخط بآثوبة وبني اسجوير لاسمحه
بمعصية، وب أن فعل يجر اسقاط عقاب كل معصية من كفر وفسق، وب أن
مجرد عقل من غير أن يفصح بالسمع عن وقوع العقاب لا محالة سخط
مستحقه (٢)، وب أنه وعن ذلك المصحح على شرط أن لا يكون على عيب كما

بدمه دا حوِّراً نائماً بشرط أن لا تكون السوء وقعت منه.
 وقد قطع السمع، لأن عذرها (١) في أن عصب الكفر لا يقهر، وبه لا بد
 من استيفائه، وكل من ظهر له منه كفر بدمه د عندما اصراره قطعاً من غير
 شرط، وإذا عاب عد وحوِّراً بونه شرطاً في دمه ربيع التوبة.
 وأما المعصية التي ليس بكفر، وب بدم وعلها بشرط أن لا يكون الله
 تعالى أسقط عفاها، لأنه لا قطع فيها على استيفاء العقاب، وقد تقدم بيان
 ذلك في كد حوِّر بونه هذا لعاصي ب معصية أو حضور انصاف نحويز
 سقوط لعقاب بالتوبة في تحوير سقوطه بالعفو، فتكيد وحوو الشرط الذي
 ذكرناه.

وأما من أظهر طاعات من عاب وعبره، فإن لا يكلم بمجرد اظهاره
 سبحانه الثوب، لأن اسحوه الى يقع عيبه بعمل فيستحق به لشواب محفي
 عليه، ونحن بشرط في مبدحه أن يكون ظهره كباطه، ووقوع الطاعة منه على
 الوجه الذي يستحق به الثواب.

ولا يجوز أن يشترط ارتفاع م يحبط ثوب، لأن الحائط بطل عنداء
 واما يشترط ذلك من يقول بالتحبط. وإذا عصمة (٢) من وقعت منه الطاعة
 وأن بطله كطاهره واليه ومدحاه على انقطع لعقد ما يقتضي الشرط. وهذه
 الجملة كافية.

فصل

(في الاكفار والتفسيق)

اعلم أن يفسق عندما عبارة عن كل معصية لله تعالى، ولا يختص بذلك

(٢) كد في السجين.

(١) كد في نسجن، ومع الصحيح «لأن عذرها»

كبائر من صغائر، لأن معاصي الله تعالى عدد كذا، وإنما نقول على بعض الأحوال كبيرة وصغيرة (١) بالاضافات، وقد ما تصف ما يستحق به كبير العقاب إلى المعاصي التي ما يستحق به قلبي، قد هذا أكثر من ذلك، وإذا أضفنا ذلك القليل العقاب إلى ما عقبت ذلك، لأن أكثر من عقابه، فلما هذا أصغر. فقد يجتمع في الفسخ الواحد أن يكون صغيراً كبيراً، صافين مخففتين. والمسوق في السعة عبارة عن الخروج عن الشيء، لا أنهم باستعاره حملوه عبارة عن الخروج من حسن إلى فسخ، ولا يقولون فسخ خرج من فسخ إلى حسن أنه فسق بالاطلاق.

وأما الكفر فعبارة عما يستحق به دونه عذاب وكثيره، وحسنه بعدله أحكام شرعية، نحو مع التوارث وما كبح وما أشبه ذلك، ولا سبيل من جهة لعقل في العلم بكونه حسن كفر، وما نعمه سمعاً وواقعياً. وما فلما ذلك، لأن مقدير العقاب ورادته أو نقصانها لا يعلم إلا بالسمع، وقد حتمت الأمة على أن لا تحلل معرفة الله تعالى من توحده وعدله، ولا تحلل معرفة صحفة نبوة رسوله صلوات الله وسلامه عليه وآله كفر. وليس بخالف ذلك إلا أصحاب المعارف الذين قد دلل على بطلان قولهم في المعرفة الضرورية.

ولأ فرق في لا تحلل هذه معارف من جهل بها أو لشك فيها أو اعتقاد ما يقدح في حصولها، لأن الاحلال سواحب بعة الكل. وقد تشر في الكتب جهات كفر عمرة والمشبهة، ومن قال بالصفات القديمة، وأن اعتقادهم هذه الفاسدة تمنع من أن يكونوا عارفين بالله تعالى وحكمته وعنده. والوجه فيه ظاهر، فلا معنى للتطويل بدكره.

و للكفر عندنا لا يكون إلا من أفعال الغلوّب دون أفعال الخورج، كما أن الإيمان لا يكون إلا بالقبول دون الخروج، وسيسر ذلك عند الكلام في الأسماء والأحكام.

وإن أصحابنا لأممية وأهل بيوتهم على ما ذكره، ويحصلون بكفرهم لا إحلال بكل معرفة واحدة في أصل وقوعه، ويلحقون الخلاف في الإمامة بخلاف في سؤة في أنه كفر، وكذلك عند الأحكام الشرعية من حظر وإباحة ووجوب، ويحكمون بكفر من خالف في جميع ذلك، لأن على الجميع عندهم دلالة قطعية وبيّنة على صحة ولاصول كل مذهب. وإجماع الأممية حجة، لا يباه في غير موضع يكون معصوه بهم، غير أنهم لا يكفرون بعضهم بعضاً لأجل خلاف في بعض مذهب من الأحكام الشرعية، فسيبهم خلاف معروف في مسائل متفرقة كقولنا برؤية وعدد في الشهور وأن لفظ الفلاق الثلاث في حب واحدة يقع منه واحدة ولا يقع شيء، ومسائل متفرقة في المورث.

ولم نعدهم كفروا بحالهم ولا حكموا عنه بالخروج عن الإيمان بخلاف في هذه المسائل إذا كان موقفاً لهم في جميع الأصول والمذاهب، وإذا كانت الحجة هي جمعهم فيجب أن يكفر من كفروا وتتوقف مسر لم يكفروه.

فلم يبق إلا أن يقال لنا: كيف لا يكفر بالخلاف فيما ذكرتموه من ذهب به، فيوقع هذا الخلاف من يخالف في الأصول لكان كفراً عندكم؟
قيل: ليس يمنع أن يكون الفعل بوحده يريد عقابه وقوع على بعض الوجوه حتى يسع أن يكون كفراً، لأننا قد بينا أن الكفر هو مادام عقابه، ولا يمنع أن يكون هذا الفعل إذا وقع على وجه آخر يكون عقابه نقص وغيره.

وإذا كان هذا محموراً في العفوف ورأيائهم قطعوا على كفر من حلف في بعض الفروع، فإن كان مخالف بلاصوب قطعاً على أن وقوعه من هذا المخالف كان على وجه يقضي ردة العفاب ودومه، ويكون وقوعه مقس هذه حانه دلالة على حصول اللوحه التي يعظم الفعل ها ويكثر عذبه.

ويجري ذلك محمراً بمولده كذا في طعاب سني صني الله عنه وآله، وأما تقع منه «ص» على وجه يريد على ثواب كل فاعل له مباء، وأب كاس في الطهر متساوية لعدتنا وما يقويه في صعدت روحاب سني صني لله عنه وآله ومعصهم في ريادة الثواب ولعقاب اتبعين سوحوه بقي يستحقون منها.

ون قل: فهو حالف بعضهم [بعضاً] (١) في عس الرحلى مثلاً ووقوع الطلاق الثلاث، أو حلف في صعد لائمه عنهم بسلام وأندسهم، بح أن لا يكون كافراً، لليلة التي ذكرتم.

قلنا: ليس محمراً أن يخالف ممي في يعمه صروقه، ولا يدخل في شبهة أنه من مذهب الاثمة عليهم السلام، لأن اشك في ذلك قدح في لاهمة. وليس ما احتجوا فيه من الفروع يجري محمراً مذكره، لأن تلك المسائل لا يعرف فيها مذهب الاثمة عنهم اسلام قطعاً، وأما الأمر فيه مشبهة مانس. وأما الخلاف في صعد لاهم وأعيان الاثمة عنهم بسلام، لم اجمعوا أنه لا يكون إلا كافراً، ولا يحتجون في أنه حرم محمراً التوحيد وسوءة.

فصل

(الكلام في الأسماء والأحكام)

علم أن الإيمان هو لتصديق بالقلب، ولا اعتسار محمراً على المسائل

ممن كان عارفاً بالله تعالى ولكن من أوجب معرفته موقراً بذلك مصداقاً فهو مؤمن

و الكفر ينقص ذلك، وهو محذور في قبح دون سائر ما أوجب به تعالى المعرفة به، ولأنه دليل شرعي من أن يستحق به العقاب الدائم الكبير على ما تقدم ذكره.

و من ههنا ذهب ذهبت مرجحة، وإن كان فيهم من ذهب إلى أن الإيمان هو تصديق ربك خاصة، وكذلك يكفر هو محذور من سائر، والمفسر كل مخرج من طاعة لله تعالى بمخالفته، ومنهم من ذهب إلى أن الإيمان هو تصديق ربك وسائر معاً، وقد في الكفر به محذور بها.

وقالت معتزلة: لا يرد اسم طاعة، ثم احتجوا بقوله وأصل من عصا وأبو عبد الله لعلاف وأصحابهم أنه سمى لكل طاعة من طرائف وسوق، وقد أبوه شبه وأنواعي وكثير لمعتزلة أن لا يرد اسم بلواجب من لطاعات دون لغير، وعندهم أن الإيمان ولاسلام وأدين وحده متم في مائدة.

والمسوق عندهم سمى لما استحق به العذاب، وليس كل معصية فسقاً، لأن لصعدن الكفر عندها لا يستوفى فسقاً، والكفر عندهم اسم ما يستحق به عقاب عظيم، وأحارب على وعنه أحكام مخصوصة، وعندهم أن مرتكب الكثرة فاسق ليس مؤمن ولا [كذا] (١).

وقد أخرج فاسق يقولون في الإيمان عما يصح في قول لمعتزلة، لكنهم يقولون إن المعاصي هي فسق فاعتبها بمعها كفر. وفيهم من أصح على فاعلها أنه مشرك، ومفصية منهم تسفي كل من عصي الله تعالى بمعصية كبيرة كانت أو صغيرة كافرًا مشركًا.

فأما السردية فيهم يحسون ككائن كمرسمة، ولا يحسون حدوداً ولا شركاً.

و لدى بدل على صحة ما احتزده أن الإيمان في الله هو التصديق وليس باسم خوارج. وهذا بما لا خلاف فيه ولا شبهة، وأما دعوى قوم في هذه اللحظة النقل.

و يشهد بأن معانيها في اللغة ماد كراه قولهم: فلان يؤمن بالله وفلان لا يؤمن سكتاً، أي لا يصدق به، وقال الله تعالى «وما أنت مؤمن بالله ولو كذا صادق» (١)، وأثبت ذلك ولم يعم دليل على استقار هذه اللحظة في غير معانيها في اللغة، وحب أن يكون في معانيها على مقتضى اللغة.

وال شئت أن يقول الله تعالى ما حاصت العرب بمعناها ولما بها فكان عزم من فائض «قرأت عرساً غير ذي عوج» (٢)، وقال جل اسمه «بسم الله الرحمن الرحيم» (٣)، وقال تعالى «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه» (٤)، وظاهر هذه الآيات كلها يقتضي أن اسم الإيمان واقع على ما تعهده العرب وتعرفه اسماً له (٥).

هذا قبل، فقد ثبت عرف الشرع معاني أسماء لم توضع لها في أصل اللغة. فبما في المرحلة من لا يستقيم ذلك، ومن ملحه قال بما علمت ذلك بدليل أخرجه من عموم هذه الآيات، ولا دليل في الإيمان وما أشبهه مما فيه اختلاف.

فإن قبل، هذا يقتضي تسمية كل تصديق بأنه إيمان وكل مصدق بأنه مؤمن بلا تقيد، فإن اللغة هكذا يقتضي، وإذا قلتم إن الإيمان إذا أطلق أضاف

(٣) سورة شعراء - ١٩٥

(٢) سورة الزمر - ٢٨

(١) سورة يوسف - ١٧

(٥) في الحديث «اسم به»

(٤) سورة إبراهيم ٤ والآية في النسخين «وما أرسلنا من رسولاً»

لتصديق بالله تعالى وعملاً وحب الاعتراف به، وامتنعتم من اطلاقه في غير هذا
الموضع وستعصمتموه فيه مقيداً فقد جازعتم البعثة، ولزمكم كل ما أكرهتموه
مخالفتكم من بعدون عن طاهر الآيات الدالة على أن القرآن عربي ودرر لغة
العرب.

فتسا: عرف اشرع أثر في اطلاق اسم ايمان ومؤمن، وخص هذا العرف
هذين لاسم تصديق مخصوص. وإن يستقل هذا لاسم عما وصع له في
أصل البعثة على ما ذهب به نحسب، وإن عصباً وجرى ذلك معجرى
تخصيص لعرف، بقوله «بينة» وبصرفه عن بعض مبدت بعد أن كان في
أصل موضع (١) مسمى به كل ما دلت، وليس هذا أصل البعثة وإنما هو
تخصيص.

ومثل أن يقول. هذا وإن لم يكن بطلاً على ما ذكرتم وكون تخصيصاً،
فهو خلاف مذهب أهل البعثة، وعرج لعرف من أن يكون عربياً وبلغتهم
وعلى طريقته ومذاهبهم.

والجواب عن ذلك - إذا لم يصابق في أن لسفل هو لدى يجرحه من لغة
وتخصيص لا يجرحه من - أن بقوله إنه خصص هذه البعثة في اطلاقها
بعض صروب التصديق وجعلها مقصده دا استعصمت (٢) في غير ذلك
الموضع بديل - وهو عرف الشرعي - لا يمنع كل مسم من أن يصح (٣) في
عدد الوثائق أنه مؤمن وفي التصديق رخصت وطاعوب أنه يمين، فمن دعى
أن الإيمان مقول عن تصديق حبة فعنه ادلانه.

و وجدت بعض من يصبر (٤) خلاف في هذا لموضع يقول. في استعمال

(٢) في «ود» شملت.

(٤) في «ما يصبر»

(١) في السجدة «موضع».

(٣) في «أن يطلق».

اللفظة في غير ما وضعها العرب ليس بحروح عن اللفظة، ويرسب في حدة
اللفظة الى اللفظة صحتها دون المقصود بها.

و بطلان هذا القول لا محبة (١) على أحد، لأنه لو كان من غير بعض
ألفاظ العرب عن غير (٢) ما وضعوه به وفيما لم يستعملوه فيه لا حقيقة ولا محراً
مخاطباً بلغتهم، لو حب أن يكون هذه حالة وان فعل ذلك في جميع (٣) ألفاظهم
حتى يكون متكلاً بناسهم ومحاطباً بلغتهم ولم يستعمل شيئاً من ألفاظهم
فيما وضعوه به. وبطلان ذلك أظهر من أن يحصى.

على أن اللفظة الواحدة التي لها صيغة مخصوصة قد يكون لها معنى في لغة
العرب ومعنى آخر يخالفه في لغة أخرى، فلو كان المرعى في حدة الخطاب
الى لغة مجرد الصيغة لو حب أن يكون المستعمل لهذه اللفظة ادّرد بها أحد
معينها مالميس، بأن يكون متكلاً باللغة العربية أولى من لغة المحمية، وهذا
يوجب أن يكون متكلاً باللغة باللفظة الواحدة في الحقيقة الواحدة.

فان قيل: ليس يعرف أهل اللغة تصديق إلا باللسان، ولا يعرفون
تصديقاً بالقلب، وإذا جعلتم لفظة «أيمان» و«مؤمن» يرجع لتصديق بالقلب
فقد خرجتم عن اللغة كما عتم على عماضكم

قلنا: التصديق بالقلب واللسان جميعاً هو مقتضى اللفظة والحقيقة فيها،
لأنهم يصفون الأحرس بأنه مصطلق وان كان لا يصدق على الكلام وإن كانت
وان كان في الحال غير متكلم ويقولون: فلان يصدق بكذا ولا يصدق بكذا
ولا يؤمن بكذا، ولا يريدون إلا ما يرجع الى قلبه دون لسانه.

فان قيل: فلم جعلتم الاعتبار بما في القلب دون لسان وان كان معاً
تصديقين؟

(١) في نسخة «لا محبة» (٢) في «م» عن «م» (٣) في «م» عن «م»

فما دأبه لو كان هو من يجزئ على الله أن يكون لأخرس
والسكت في حيز سكونه لا يوصف باللام والتصديق، وقد علم خلاف
ذلك. ووجب أن يكون من نصهر التصديق به وفعل كل شيء في كفر
وعينه عتقاده لنجهل به تعالى وسكربت له أوجب معرفة غير كفر (١).
وأن يكون له قول (٢) الله كذا على [عهد] (٣) أي «ص» مؤمنين غير
كفار وإن كانوا معززين، منهم وإن حذرو عقوبته. من ذلك قوله تعالى
«وإذا جاءك المؤمنون فلو شهد بك رسول الله أنه منكم فإلههم الله
يشهد بآله فمن يكذبوا فكذبوا» (٤)، فكذبهم مع صهرهم شهادة باللسان من
حيث لم يكونوا معتقدين بقلوبهم.

ونفس: هذا مذهب مناصي أن يكون سجود الشمس ليس بكفر،
لأنه ليس بحجود ولا تكذيب، وقد حتمت لأمة على تكفير من سجد
للشمس ووصف فعله بأنه كفر.

فتدأ شبه في وصف من سجد شمس بأنه كفر، ولا حرج أن
سجوده هو الكفر. وكلف يدعى لأحراج في موضع فيه خلاف مع المرحلة.
وغيره من فم دكره به كفر ويقطع على أن معه تكذيب وحجود في قلبه،
وأنه لا يجب ولا تصديق في نفسه. لأنه لو لم يكن هذه الصفة لم حتمت
لأمة على تكفيره، فمحتمل الحجود دلالة على ثبوت الحجود وسكربت في
قلبه.

ونظير ذلك رجل شهد النبي صلى الله عليه وآله أنه مستحق لدم
والعقاب. وما عند معرفته بهذه الشهادة تصعر على سجنه فله لدم والعقاب.

(٢) في هـ «النافقين».

(٤) سورة البقرة: ١٠٩.

(١) في السجدة «عبي كافر».

(٣) الزيادة من لاقضاء الباق.

لأنَّ الشَّهَادَةَ مِنْ صُلَى اللَّهِ عَلَيْهِ وَآلِهِ هِيَ الْمَوْجِبَةُ لِاسْتِحْقَاقِهِ الدَّمِ، لَكِنْ دَلَالَةٌ عَلَى ثُبُوتِ مَقْتَضِي اسْتِحْقَاقِ الدَّمِ.

فَإِنْ حُجِّرَ مُحَوَّرٌ بِأَنَّهُ يَقُولُ: السُّجُودُ بِسَمْسٍ وَمِنْ أَشْهَبِ دُأْ كَهْرُفِهِ سَقَى بِدَلَالَةِ سَمْسِ الْمَدِّ عَلَيْهِ لِقَعْدِ وَرَسْمِهِ. وَقَدْ يَحْوَرُّ بِأَنَّهُ يَقُولُ: قَسَمَ شَهِيدٌ لِنَبِيِّ صُلَى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِالْعَقَابِ أَنَّ الشَّهَادَةَ قَتَصَتْ عَصَاهُ، وَإِنَّمَا هِيَ دَلَالَةٌ عَلَى الْمَقْتَضِي لِلْعَقَابِ عَلَى خُفْيَةٍ، وَقَدْ أَدْلَاهُ مَدُّ الْمَدِّ، وَلِهَذَا الْمَسْأَلَةُ نَظَائِرُ يَسْأَلُونَهَا.

وَالْحَوَابُ عَنْ الْجَمْعِ وَحَدِّ لَا خُفْيَةَ، مِثْلُ قَوْلِهِمْ: حَسَرُوا عَنْ رَجُلٍ صَدَقَ بِأَنَّهُ عَدُوٌّ وَبَرَّ سَوِيَّةُ صُلَى اللَّهِ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَكَرَّ مَدْرَسَ مِنَ الْقُرَآنِ ثُمَّ كَذَّبَ بآيَةٍ وَحَادَةٍ مِنْ حَمَتِهِ، لَيْسَ يَحْتَاجُ عَنْ قَوْلِهِمْ أَنَّهُ يَكُونُ مُؤْمِنًا بِمُقَدِّمِ مِنْ أَمَدِهِ كَقَرَأَ بَرْدٌ رَأْيَهُ. لِأَنَّهُ يَمُودُ مِنْ دَائِمٍ مِمَّنْ يَسْتَقِي بَرْدٌ لِأَنَّهُ، وَرَدَّ لِأَنَّهُ كَهْرُفٌ لَا حَرَجَ؟

وَمِثْلُ قَوْلِهِمْ: وَقَدْ يَحْوَرُّ أَنْ يَكُونَ بَعْضُ مَنْ آمَنَ بِعَيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ يَبْقَى إِلَى حَرْبٍ بَعَثَ سَمْسَ صُلَى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَحَوَّرَ أَنْ يَكْتُمَهُ عَنْهُ السَّلَامُ، وَهَذَا يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ مُؤْمِنًا كَافِرًا.

وَأَدَا فَلَمْ يَمِ جَدِّ سَمْسَ صُلَى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَلَا يَدُ مِنْ أَنْ يَكُونَ حَادَةً عَيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَفِي لَكُمُ: وَلَمْ يَحْبِ دُكْ وَلَدُ دَلَّةٍ مُحْتَفَةٍ، وَقَدْ يَحْوَرُّ أَنْ يَسْتَدِلَّ بَعْضُهَا وَيَعْبُدُهُ مِنْ شَيْئِهِ عَنْهُ الْآخَرُ؟

وَالْحَوَابُ عَنْ جَمْعِ دُكْ مَا أُسْرِبَ أَنْ أَصْرِفَةً فِيهِ، لِأَنَّهُ بَرَاذُ لَدَايَةِ دَعْمِهِ كَافِرٌ لَا حَرَجَ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَا يَدُ مَعَهُ، وَإِنْ يَدِي تَقْدِمُ مِنْ صَهَارِهَا أَطْهَرُهُ لَيْسَ بِإِيمَانٍ عَلَى الْخُفْيَةِ. وَكَذَلِكَ مَكْتَبُ سَمْسَ صُلَى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِذَا عَمَّاهُ فَعَلًا لِكُفْرِهِ بِتَكْذِيبِهِ، دُكْ عَلَى أَنْ لَا يَدُ لَهُ يَقَعُ مِنْهُ فِي حَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ.

ومما استندت به المرحضة مشعفاً على أن الطاعات ليست بايمان قولهم: لو كانت كل طاعة ايمان أو بعض الايمان لكانت كل معصية كفراً أو بعض لكفر، ولو كان كل ما أمر الله تعالى به ايماناً لكان كل ما نهى عنه كفراً، ولو حذر أن يكون من الايمان ما ليس تركه كفراً لكان أن يكون من الكفر ما ليس تركه ايماناً.

و قالوا أيضاً: لو كانت الطاعات كلها ايماناً لم يكن لأحد من البشر كامل الايمان ولأنه صواب لله عنهم لأنه لم يسكنوا جميع الطاعات، وكذلك لو كانت مفترضة من انصاف هي الايمان لو كان يكون من فعل من لأنباء صواب لله عنهم صفات المعصية غير كامل الايمان، لأنه قد أحسن بمرص، وهو الكف عن المعصية.

و استدلو أيضاً على أن المعاصي لا تنافي لايمان بقوله تعالى «الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم» (١)، وقوله تعالى «الذين آمنوا ولم يهاجروا» (٢)، وقوله تعالى «ومن يأتته مؤمنة قد عمل الصالحات» (٣)، واشترط مع الايمان عمل الصالحات، وهذا يدل على أنه قد يكون مؤمناً وان لم يعمل الصالحات، وقوله تعالى «ولن طائفتان من المؤمنين اقتتنوا فأصلحوا بينهما فان بغت إحداهما على الأخرى فقتلتوا التي سعى حتى نفيت إلى أمر الله فان غابت فأصلحو بينهما باسعد وأقسطوا إن الله يحب المقتصدين» (٤)، وقوله تعالى «أخويكم» (٥)، فسألهم في حال السعي والمعصية حجة المؤمنين، وقوله تعالى «كما أخرجت ربك من بيتك بالحق وإن فريقاً من المؤمنين لكارهون».

(٢) سورة الأنعام: ٧٢.

(٤) سورة حمز: ١٠ - ١١.

(١) سورة الأنعام: ٨٢.

(٣) سورة طه: ٧٥.

يحادلونك في حق بعد موت كتمانساقول في الموت وهم سقرون» (١)، فحسب
بكرهية [الحق] (٢) وخذال فيه بعد وصوجه مع تسميته بالأيدي.

وقد استدلت المعركة على ما تذهب له دث.

مها: أن قولهم «مؤمن» لوم يكره مقولاً عم كان عنه في البعة وكان
على حاله فيها، ما صبح أن يسمى به بعد نقص بفعل في شق منه مقيداً
ماحان، قد يقال «هو مؤمن اليوم» كما لا يقال فيمن صوب أمس «فهو
صوب اليوم» وم يوجد في يوم صوب.

ومها: أنهم يرلون هذا لاسم عن له في و كان مصدق بفسده، وعلى
هذا القدر بعده أنه غير موضوع للصدق.

ومها: أنه كان يجب أن لا يوصف من هو في زمان مهلة انظر بأنه
مؤمن، لأنه في تلك الحال غير مصدق بالله تعالى ولا عارفاً به.

ومها أنه كان يجب أن يوصف المصدق بالله تعالى ورسوله صلى الله
عليه وآله بأنه كامل الايمان، وان أحل يجمع الواحات وأقدم على المحرمات.
ومها: قوله تعالى «وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين» [حنفاء
ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة ودين لقيمه] (٣)، قالوا: قال تعالى «و
ذلك دين بقبمة» رجع إلى جميع ما تقدم، فحسب أن يكون ذلك كله ديناً،
والدين هو الاسلام لقوله تعالى «إن الدين عند الله الاسلام» (٤)، والاسلام
والايمان يعيدان فائدة واحدة بدلالة قوله تعالى «ومن يتبع غير الاسلام ديناً
فلن يقبل منه» (٥)، فلو كان الايمان غير الاسلام لكان غير مقبول ممن اتبعه
ديناً. ولأنه تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله تعالى «وأحرحنا من

(٢) الزيادة من م.

(١) سورة الانعام ٥٠. وفي النسخة «يحادلون».

(٤) سورة آل عمران، ١٩.

(٣) سورة بكة ٥. ويريد به في نسخة

(٥) سورة آل عمران ٨٥

كان فيه من المؤمنين. فما وحدث فيه عبر بيت من ستمين" (١١).
ومنها: قوله تعالى «نفس لاسم عشوق بعد» (١٢) في ذلك على
أن الفسق لا يصاحب الإيمان.
ومنها: قوله تعالى «ومر كذا به يصنع يا كذا» (١٣)، وفيه على صلاتهم
في بيت مقدس.

ومنها: قوله تعالى «الذين المؤمنون الذين ذكر الله وحبب قلوبهم ود
تثبت عندهم آية راديه الله» (١٤) وعنى ربه بكونه الله يسمون للصلاة وما
يرقد هم يسمون. أو ثبت هم المؤمنون حقاً (١٥).
فيقال لهم في الآيات على اعتماداً على أخرى على مؤمن هذه النقطه
مصدقاً إلى إيمان، لأنه فاعل الإله الذي هو تصديق في هذه الحاله،
فما خرج عن موجب الاشتقاق. وإنما قد ثبت لأن تصديق ما ثبت هو
المعرفة والعزم، ولصحيح فيه أنه لا يبق وهو محذوف في كل حال.
والجواب عن الثاني: أن له من ليس تصديق واجب عنه تصديق به
تفديد، وإما يقول ذلك سبحانه، وقد قدم أن يقول في ذلك على ما يكون في
القلب دون اللسان.

والجواب عن الثالث أن من هو في مهلة بصر. وإن لم يكن كونه عارفاً لله
تعالى. فإنه في هذه الحال قد كان مصدقاً بقلبه عارفاً بما يحب عنه في هذه
الحال معرفته من لأحكام العقبة، فهو مؤمن لأنه عارف بكل ما يحب معرفته
في هذه الحال.

والجواب عن الرابع: ما يصف من كان مصدقاً لله تعالى بقلبه عارفاً

(٢) سورة الحجرات: ١١.

(١) سورة الدارجات: ٣٥-٣٦.

(٤) سورة الانفال: ٢-٤.

(٣) سورة نساء: ١٣.

كل شيء يجب علمه معروفاً أنه كما من لا بد وان فعل مسح وأجل
موجب، وهل أحاط به إلا في هذا موضع.

و جواب عن الخمس - باسمه قصده (١) صهر كلام رجوع غصة
ذلك في جميع مقصده، من رجوعه في كل أو البعض ثم يعلم بدليل.

على أنه لو سلم رجوعه صهر أن الكلي لا ترك القدر يسره صهر
قوله بعد «الذي عرفت من» (٢)، وقوله حتى اسمه «- جعله مراد
عرباً» (٣) وه أنه ذلك من العرف، وليس ترك أحد القدرين لاسم
كحرف من ذلك في ص حده

على أنه لا حرمه في أن يحدث في نفس في لغة فسمي بالأمم
مالاً يعرفه العرب أنه لا يحدث في رد ورجوعه في كل ما تقدم أو
بعضه لا تعهد في لغة، وأن فرق بين الأمرين.

وبعد، فإن غصه «الذي» غيره عن الواحد فكيف يكون غيره عن جميع
م غيره، والذين يكون مرد وذاك لأجل خاص من الغصه. و بعد
التي عدم ذكره في لغة، يتطه «الذي»، فكيف يجب أن يقول وتلك
دين القيمة.

و قد هو رد ذلك من أمره به، ويعني من أمره به دين القيمة،
لذلك غصه «وما مر» على التي مره به.

فإن إذا خرج عن القدر وحده في الغصه لم يكونوا مصمماً
مذكره أو من مصمماً ذكره من لأجل خاص وشدتين (٤)، ويرجع
قولنا على قولكم، لأن مصمماً لا يخرج معه لفظ «لايمان» عن موجب

(٢) سورة الشعراء: ١٩٥.

(٤) في م «أو التدين»

(١) في م «التصاير».

(٣) سورة حرف ٣

اللغة، وأنتم بخلاف ذلك .

عني أنه [قال] (١) تعذلي « ن عدة اشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض من أربعة حرم ذلك الدين اقيم » (٢) فبحسب عني ما قلتموه أن يكون عدة اشهور من الدين .

فإذا قلتم: **بئس اقمم يرجع الى التنوين مما ذكره لا اليه نفسه .**

فما: مثل ذلك فيما تعمم به من الآية .

على أن من قال من خصوصاً إن الايمان يختص بالمعروض من الطاعات دون البس يترك طاهر هذه الآية، لأن قوله تعالى « يعجبوا لصلاة ويؤتوا الزكاة » (٣) يعتم العرض [والبس] (٤)، وإذا جاز أن ترد لفظة « ذلك » الى بعض ما تقدم دون بعض حار لها مثل ذلك، ومقط الاستدلال .

والجواب عن سادس: أن قوله تعالى بعد الايمان لا يدل (٥) على بطلان حكم الايمان وارتفاع التسمية به، وقد قال الله تعالى « وما تفرق الدين أوتوا لكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البس » (٦) ومعلوم أن التفرق لما حدث بعد البس لم ينط حكم لبس، بل كانت ثابتة على ما كانت عليه، وإنما أراد تعالى بعد محي السبب، وقد يقول أحدا « عرفت ربدأ بعد معرفتي بعمرو » (٧) « أي فلان بعد فلان »، ولا يقتضي كلامه أن معرفة ربدأ دلت عند معرفة عمرو، وأن محي فلان محي فلان .

على أن هذا الاستدلال مبني على انعم بالعموم، ونحن نحاف فيه . وإذا جاز أن يكون لفظ « المفقود » (٨) مخصوصاً بحار حمله على المفقود الذي هو الكفر .

(٣) سورة بكة ٥

(٢) سورة النور ٣٦

(١) الريادة هنا لاستقامة الكلام .

(٦) سورة بكة ١

(٥) في هـ « لاوب »

(٤) الريادة من م .

(٧) في هـ « لفظ القرى » .

(٨)

وإذا سلمنا أن بقية «بعد» تقتضي زوال حكم لأول لم يكن أيضاً في الآية هم حجة، لأنه إذا كان حكم الايمان وسمه حدوث الفسق فحدث الفسق كفر وهو يتسبب الاسم.

والجواب عن السابع: ان لا نسلم أن المراد بلفظ «يؤمنكم» صلاة في بيت المقدس، وإنما أردناه لتصديق الذي لا يعرف يقوم في الايمان سوء، والفرق غير مطبق بأن الايمان المراد به الصلاة، ولا معور في مثل ذلك على أخبار آحاد تروى فيه. وإذا صرفنا ذلك لثروايه إلى الصلاة في بيت المقدس جاز أن يكون مراد الصديق أو سدين بتلك الصلاة.

والجواب عن الثامن: أن لا يه لا تقتضي في اسم الايمان عتس م يكن بالصواب المذكورة فيها، وإنما تقتضي التفصيل والتعظيم، فكأنه تعالى [أرد] (١) أما فاصل المؤمنين وحسارهم من فعل كذا، وكذا، كما يقول أحداً «أما لرحل من يصط عنه عند العصب»، وإن كان من لا يفعل ذلك لا يجرح من أن يكون رجلاً، وإن جرح عن الفصل والتقدم. وكذلك يقولون «أما لما النير» و«أما الظهر الامس»، ويريدون به التفصيل ولا يريدون سواه.

وبعد، ولو سلمنا يقوم على غاية اقراحهم أن سم «الايمان» و«مؤمن» يفيدان لمسح واستحقاق الثواب وانها مفعولان عن وضع لفظ، لكان لنا أن نقول لهم: يجب أن يجري ذلك على العاسق المني، لأنه عندما مستحق للمدح والثواب بما معه من الايمان والمعرفة بالله تعالى والطاعات، وإنما بنى خصوصاً متاعهم من وصف العاسق المني بالايمان على مذهبهم في أنه مُحِبُّ الثواب والمدح وذم الدائم ائدم. وقد بينا بطلان التحايط.

وما للكلام على خورج في تكفيرهم كل عاص. فواضح، لأن الكفر هو الجحود والتكذيب بالقسب بما أوجب الله تعالى المعرفة به، ولما سبق للمي غير جاحد للمعارف. فليس مكافراً.

فاذا قيل: ما فلا استدلتكم بصفه على حصول جحد في نفسه، كما استدلتكم بالسجود لشمس على أن في قلب الساجد كفرٌ وجحوداً؟

قلت: بما فعنا ذلك في الساجد لشمس ما قدمه الدليل (١) على أنه كافر فحكمك بحصول الكفر في نفسه، وليس كذلك المعصية بي. ولو كان في بعض هذه المعاصي ما يثبت على كفر عنه وحصول الجحود لوجب أن يدل الله تعالى على ذلك ويعلمنا به كما أعلمناه في سائر ما يدل على الكفر.

ويمكن الاستدلال على أن هذه المعصية بسبب تكفير، لأن الكفر من شأنه أن يجمع تناقضاً والسكح ويدفعه، ودأبنا على الإسلام كان ردة وقتل فاعله، وكل هذه لأحكام مسببة عن عصاة أهل الصلاة.

فأما من قد من لريدية: إن المدس المي كافر بعمه. فقوله باطل، لأنه غير جاحد لعدم الله تعالى عليه، وهو بذلك معترف بفساده وقوله.

فإن أرادوا أنه كفر بالعمه لا معنى أنه جحد بها كفر وجوب شكرها والمعرفة بحكمها يقتضي تحجب المعاصي. فهذا خلاف في عبادة، وكيف تكون المعصية كفر بالعمه، والطاعة ليس على الحقيقة شكر العمه، لأن لشكره ما يكون في القسب من الاعتراف بالعمه مع التعظيم أو ما يجري على اللسان من ذلك، والطاعات لوقعة بالحوارج خارجة من كل وجه عما يستحق شكراً، وليس يصف أحد من أهل البعة ردة الوديعه وقضاء لدين بأنه شكر، فكيف يكون تركه كفراً؟

وَمَّا تَحْكِي عَنِ الْخَسْرِ الْمَصْرِيِّ مِنْ وَصْفِهِ مَرْنَكَبَ الْكَبِيرَةِ أَنَّهُ مُنَافِقٌ
فِي لَاشِبَةٍ فِيهِ، لِأَنَّ الْمُنَافِقَ هُوَ سَدِي يُظْهِرُ حِلَافَ مَا فِي بَاطِنِهِ، وَمَنْ كَانَ
مُظْهِرَ الْمَعْصِيَةِ الَّتِي يَسْتَحِقُّ عَلَيْهَا الْعِقَابَ لَا يَكُونُ مُنَافِقًا، لِأَنَّ الْيَهُودَ
وَالْمَصَارِي لَمْ أَظْهَرُوا مَعَاصِيَهُمْ لَتِي هَا كَفَرُوا لَمْ يَجْزِ أَنْ يُوصَفُوا بِالْمُنَافِقِ.
وَقَدْ تَعْنَقَ الْخَوَارِجُ فِي بَصَرَةِ قَوْلِهِمْ بِأَشْيَاءَ:

مِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِأَمْرِ اللَّهِ فَلَا خَلْقَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (١)،
وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى «وَجُودَ يَوْمَهُ مَسْمُورٌ» صَدَ حِكْمَةُ مَسْمُورِهِ. وَوَجُودَ يَوْمَهُ عِنْدَ
عِيسَى. بِرَهَقِهِ قِرَّةٌ «وَسَتْ هُمُ الْكُفْرَةُ الْعَجْرَةُ» (٢)، وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى «يَوْمَ
تَسْفَى وَجْوهٌ وَسُودَ وَجْوهٌ» وَتَعَالَى الْيَدِيسُ اسْوَدَّتْ وَجْوهَهُمْ كُفْرَهُمْ بَعْدَ
يَمَانِكَ» (٣)، وَهَذَا يَقْتَضِي أَنَّ كُلَّ مَنْ سَوَّدَ وَجْهَهُ لَا يَكُونُ إِلَّا كَافِرًا، وَمِنْهَا
قَوْلُهُ تَعَالَى «وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ» (٤)، وَمِنْهَا قَوْلُهُ تَعَالَى «وَهُلْ يَخْرِجُ
إِلَّا الْكُفُورَ» (٥).

فَيَقَالُ لَهُمْ قِيَامًا تَعَلَّقُوا بِهِ:

أَوَّلًا: هَذِهِ الشَّيْءُ مَسْمُورَةٌ عَلَى عَمُومِ لَعْنَةِ «مَنْ»، وَنَحْنُ نَحْذَرُ فِي ذَلِكَ،
وَقَدْ مَسَّ فِيهَا تَقْدِيمُ أَنَّ لَعْنَةَ «مَنْ» عَرَضِيَّةٌ بَطَاهَرُهَا، وَأَنَّ الْعَمُومَ فِيهَا «وُ
الْخُصُوصُ أَيْ يَعْصِمُ بَدَلِيلٌ، وَلَا طَاهِرُ هَذِهِ الْآيَةِ يَتَعَلَّقُ بِهِ الْخَوَارِجُ. وَلَوْ سَلِمَ
هُمُ مَسْمُورٌ لَطَاهِرٌ، خَارِجٌ تَحْصِيصُهُ بِالْأَدْلَةِ لَقَدْ صَعِبَ.

وَالْخَوَابُ عَنْ ثَانِيهَا. أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ أَيْ يَسْتَعَادُ بَطَاهَرُهَا أَنَّ لِسَانَ اسْتَنْطِجَةِ
الْمُوصُوفَةِ فِي الْآيَةِ لَا يَصْلَاهَا إِلَّا مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى، بَقِيَ عَلَيْهِمْ أَنْ يَدُلُّوا عَلَى أَنَّهُ
لَا يَرَى اللَّهُ تَعَالَى سِوَى هَذِهِ الْمُوصُوفَةِ، فَلَا دَلِيلَ عَلَى ذَلِكَ.

(٢) سورة عَمَس ٣٨ - ٤٢

(٤) سورة تَوْبَةٍ ٤٩

(١) سورة مَدَن ٤٤

(٣) سورة آلِ عِمْرَانَ ١٠٦

(٥) سورة مَبَا: ١٧

ون قالوا: أراد حسن له ر ووصفه باستطعي بوجود في كل دار.
 قلت: هذا من أين يكمن. ما أنكرتم أن تكون الإشارة أن بار مخصوصة.
 عني أن خروج الآلة هم من ترك هذا نصهر، لأنه ليس كل عيص
 مكذب منسوب، وصهر لآية أنه لا يصلي هذه اشار لا من كان بهذه بصفه.
 و خواب عن راثها أن وصفه بعد الوحوه التي عيبها عيرة راثها بكفرة
 عجرة، لا يدل على أن ليس هذا وحوه فواء من هن العقاب يست بهذه
 اصفه بل بصفه أخرى، بما أن لا يكون عليها عيرة من تسمية أخرى [أو] (١)
 بأن يكون عليها غيرة لا يرهقها قتره.

و خواب عن رابعها. أنه ليس في الطاهر أن جمع لوحوه في في سار
 داحية في بقطعة، لأن عطة «وحوه» ليست من الله ط العموم عند حجب، فغير
 تمتع أن يكون الله تعالى رد بعضه أو أراد سوداً مخصوصاً بحس هذه الوحوه
 وإن لم يكن لاحقاً (٢) بغيرها.

و يدرم المتعلق بهذه الآلة أن يكون كل من يدخل الدار كافر بعد تمام
 حتى يكون من كافر في الأصل «رحاً من الله» لأن الطاهر هكذا يعتصم.
 و خواب عن خامسها أن وضعه بعد سار راثها محيطه بالكافرين، لا
 يمنع من أن تكون محطه بغيرهم، وقد قدت حاصتها هم. ومن قل في دار
 بغيرها «أنها محطه يريد» لا يمنع من أن تكون محطه بغيرهم، وعلى أن الدار
 محيطه براسة وحرية، وليس في انهم بذلك خروج عن طاهر لآلة، وقد قد
 الله تعالى «والله محيط بالكافرين» (٣) بأنه عالم بأحوالهم، ولا يمنع ذلك من
 احاطته بغيرهم.

و خواب عن سادسها: أنه طاهر قوله تعالى «وهل نحازي إلا الكفور»،

لو اقتضى بي لمحاربة عمن ليس بكفور لا يقتضى أن يكون المؤمن غير محارباً بهم فيه وطاعاته.

فإذا قل: أريد بالآية وهل محاربى بالعقوب لا الكفور.

قيل: هذا ترك للظاهر، ولا فصل بينكم و [بين] (١) مرتدكم لأن حمل الآية على عقاب مخصوص وحرء معين، وظاهر الآية يقتضى حمل الحرء على الاصطلام والاستتصال في الدنيا، لأنه تعالى أخرى بعده «لأن يعاقبهم» نصرت من حرء للكفار دون غيرهم. «لأن نرى إلى قوله تعالى «وأعرضوا» فأرسلنا عليهم سبل نعلم ويدادهم بحسبهم حين ذوي الكفر واثق وشيء من سدر قليل. ذلك حرباً بهم ما كفروا وهل ندرى لا الكفور» (٢) وهذا بين.

ولا يجوز أن يكون فتح مسكر هو وجه وجوب سبي عنه، لأن ذلك
يوجب على الله تعالى أن يخذل سبي عن المسكر في كل حال، لأنه إذا وجب
عنه سبيهم عن المسكر مع عدمه فتح دفعوا، وجب عنه بعدى مثل ذلك،
لأن وجه الوجوب ثابت في الأمرين.

وأما كذا يجب أن يمنع بعدى من المنع لأجل فسخه، ولا يلزم عن
ذلك إذا ثبت به تعدى فقد تعذر أن يمنع من المسكر سبي. والمنع أن يمنع
تعدى عنه بالفعل، لأن جعل وجه سبي - منع هو مصلحة، وهي غير ثابتة
في منعه، فحرف خلاف حاشي وليس كذلك وهو.

وأما فكل يجب عليه أن يحد سبي في كل حال، لأنه لو وجب
لهي الأول مع سبي مركب يمنع فسخه وجب في سبي في كل حال
وأما فكل يجب - لا يستلزم - لا يكره بالكره، لأن وجه
الوجوب ثابت في الجميع.

وأما في الإنكار كذا يجب عليه وبادى في مصره يعطيه في
نفسه، لأن وجه وجوب فهو فتح فعل وهو مع مصره.

وبسبب أخرى ذلك يخرج من سعي وجه وجوبه المنع ودفع المنع في
عند مصرته وسقوط الوجوب بزيادة مصره، لأن إنكار المسكر على مريض
أما وجب بمجرد المنع من غير فعل منفع ولا دفع مصره.

وأما فقد كان يجب - لا يحس وروود شرع بقرار (١) أهل الحرية (٢)
على فتح، لأن ثوب وجه لا يكره لا يحس وروود شرع بقرار.
وكل هذه الوجوه يستلزم فوب من جعل وجه الوجوب طهار الكراهة أو
إظهار كونه غير مرید

و بعد، فيس يجب فيمن لم يكر كرهاً للشيء أن يكون مرئياً له، لخبر
حلوه من الإرادة والكرهه.

وأما الإيهام لمرضه بالسكر فعبر صحيح، لأنه لا يجب أن يكون كل من لا
يكر راضياً فمن توهم على ذلك سكر مرضه فهو عاقل، ويعمل لا يجب
لأجل توهم عبط الله في [فيه] (١).

ولا يجوز أن يجب كونه لظنه، لأن ذلك من معونه من طريق عقل،
ولا وجه في العقل نطق عليه منه.

ووجه بذكر السكر بعد من أنه يكون قرب في لا يقع سكره
ووجه على أحد أن كل من يكون معه قرب في محاسبه أصبح، كحضور
مجلس الوسط وسماع أقوال عديس وباريس، فله يجب ذلك من كره
أعظم يستحق الثواب واحد كافي، وما راعيه وانه هو في حكم
بذل لأنه مقصود به، فكذلك يجوز في سبي عن السكر، لأن عدم
استحقاق الثواب واحد كافي في نصفه وروا عنه من الهي فله حكم
الندب.

واعلم أن بوجوب كراهية السكر ضرورة أخذ عدم السكر كونه مكرراً
وثانيها أن يحصل هذه أمانة الاستمرار على السكر، وثالثها حوز سكر تأثير
الكره في الإفلاع عن السكر، ومن سب من جعل مكاب هذا بشرط طين
المسكر أن انكسره يؤخر، ورابعها أن يرفع خوفه على نفسه أن يكر سكره،
وخمسها أن لا يجوز على ماله متى سكر سكره، وسدسها أن لا يكون في
انكسره السكر مقصداً

فأما الدلالة على صحة شرط لاوب فهو أن نكره ما لا يعمل به مكرراً

كحذره عنه لا يعمده صدقاً في النسخ، لأن لا يكـ يجرى مجرى الخبر لأنه قسح.

وأيضاً فلس به أن يعمده من تصرفه الذي لا يأمن أن يكون حساً، ولا يرى من أن يعمده من ذلك ما يهي أو يعبره من لأفعال.

وأيضاً يرد على صحة اشتراط شي وهو أن يعرض من الإنكار أن لا يقع لفعل المسكر، فلا يجوز أن تدور أن يصح وقوعه، لأن ذلك لا يجوز ارتفاعه بعد وقوعه، وإنما يصح أن يقع لا يقع. فإذ من أن يكون هناك أمارة استمرار عن المسكر على فعله يعبر عنه بطلان أنه يعمده ويقدم عليه، فيحصل الإنكار للجمع من وقوعه. وأما إمارات الاستمرار كشره معروفة بأمره. وقد فس، من جهة أنه راب لا يصرر أن لا يظهر أمارة الإقلاع، لأن حماسة أو احتمعت على شرب خمر فشرىوا فقد حاد بطلان عيب منهم متى لم يظهر أمارة إقلاعهم كد ذلك أمارة لاستمرارهم.

فان قيل: ألا وجب الإنكار ولو لم يظهر أمارة الاستمرار على مسكر تحوير وقوعه مستتبلاً؟

قيل: لو كان تحوير وقوعه من غير أمارة بطلان معها [وقوعه] (١) يقتضي وجوب الإنكار وجب أن يسكر على كل قادر على المسكر، وإن لم يعمده ولا ظهرت أمارة فعله، لأنه قادر من قادري من فعل معروف أو لم يفعل معروفاً. ولا مسكر، لا ويجوز أن يقع منه في الثاني المسكر، وكذا يجب أن لا يختص وجوب الإنكار بموضع دون آخر. ومعلوم فساد ذلك.

وأما الذي يدل على اشتراط الثالث وهو تحوير مسكر: أن يكون لا إنكاره تأثير في الإقلاع عن المسكر. فبيان: أن للمسكر (٢) ثلاث أحوال: حال يكون

فتنه فيها عاصياً بأن انكاره يؤخر، ولا خلاف به ان كان على هذه الحال وحب
عليه لانك . وحب سنة يكون صفة عاصياً بأن المسكر لا يرتفع بذكره وان
جور مع ديث البصعة، وحب الشاة لا يعب في صفة تدفع المسكر
بذكره ولا انه لا يرتفع ويكون على السجور بالأمير على سوء.

۱۰ احسب - سی معنی میں عین میں وحبوب مکہ مسکیرہ کہہ میں
نقصہ، وحبوب میں حبہ، وحبوبہ کہہ میں حبہ، وحبوب کہہ میں
وہ معروف وحبوب میں مسکیرہ نقصہ وحبوب کہہ میں حبہ، وحبوب کہہ میں
میں حبہ، وحبوب کہہ میں حبہ، وحبوب کہہ میں حبہ، وحبوب کہہ میں حبہ،
وہ کہہ میں حبہ، وحبوب کہہ میں حبہ، وحبوب کہہ میں حبہ، وحبوب کہہ میں حبہ،

۱۔ سیکرٹری و سربراہ قلعہ - د حریف علی بندہ
سندھ - در سیکرٹری و ذات خوف علی مجلس بیخ شہزادہ (کنڈہ) |
کمر، و ن کوں ہندو - مکر سیکر علی عرو

حَسْبُكَ مَنْ قَدْ قُودَ بِهِ حَقُّكَ عَلَى مَنْ فِي بَكَرٍ مَكْرُورٍ
حَسْبُكَ كَيْدُ مَنْ وَجَّهَتْهُ وَوَسْطَةُ حُرُوبٍ، ثُمَّ بَرَّكَ حَسْبُكَ مَقْدُورُ الْوُجُوهِ
فِي مَوْضِعِ الْبَكَرِ الْكَوْبُ فِي حَقِّهِ عَلَى مَنْ عَرَّكَ حَسْبُكَ إِذَا كَرَّ فِي
تَقْصُرٍ عَلَى مَنْ عَرَّكَ حَسْبُكَ لَمْ يَكْرُ وَفِي حَقِّهِ، وَدَيْتُ نَحْوُ بَكَرِهِ
سَحَابُ عَلَى مَنْ عَرَّكَ حَسْبُكَ لَمْ يَكْرُ وَفِي حَقِّهِ، وَلَا يَصْهَرُ الْكَفَرُ،
وَمَا حَرَى مَجْرَى ذَلِكَ مِمَّا فِيهِ اعْزَازُ الدِّينِ.

وَأَمَّا الْكَلَامُ عَلَى سِرِّهِ الْحَمِيسِ وَهُوَ خَوْفٌ عَلَى الْمَلِكِ، وَلِصَحِيحِ أَنَّهُ
إِذَا عَمِلَ فِي شَيْءٍ أَنْ يَصْدُقَ بِحُدُودِهِ، سَوَّاهُ الْمَكْرَ عَلَيْهِ أَوْ عَرَفَهُ سَقَطَ
عَنْهُ وَجُوبُ الْكَرِّ بِمَكْرِهِ، وَزَلَّ بِضَمِّ خَسِّ، لِأَنَّهُ أَنْكَارُهُ يَصِيرُ مَفْسُدَةً مِنْ

حيث يقع عبده فتح ولأه م يقع.

ولا يجوز أن يكون ذلك. وأما هذه البدو وحسب على ما ذهب إليه قوم
وقالوا. أن صير على أحد منه حسن منه لا تكاروكا مبدوياً الله وإن
يجب لأد قد ما أنه مقسدة. وكونه مقسدة وجه فتح لا يعرف.

وكذلك يقولون قد ر حذف على غصن من غصن قد أن ينفذ ويصير
أنه قد صير وقع فتح عند مكره لولاه لم يقع فتح منه لا كره ولأنه مقسدة
ولا فرق بين كسر الله ويسره. لأن وجه فتح الذي ذكره لا
حسب.

ومن هذه وجه يفتح فتح على من يفتح كره منه مراراً بين.
لأن من يفتح مقسدة في يخرج من فتح غصن على من يفتح.
وقد قيل إن كره خوفه على من يفتح عنه وجوب كره مكره وجوب
مكره خوفه على نفسه فيجب أن يفتح عنه خوف على من وجوب صلاة
والصوم وجميع ما قد يفتح مقسدة. ومعناه أن أخوف على الله لا
يؤثر في ذلك كره يؤثر خوف على نفسه.

قد روي عنه أنه قال في هذا ما يفتح مقسدة في بعض الأحوال.
أو على بعض وجوه لا يفتح عنه وجوب في من يفتح وقد يفتح وجوب
مقدرة في من لا خوف من يفتح غصن من يفتح مقسدة. ومعناه أن
بعض الأحوال.

وقد قيل مقسدة وجوب من يفتح مكره كره مكره. فيجب أن
يقصروا وجوبه على كل حال. لأنه لا مقسدة تقع به على بعض الأحوال
قد لا خلاف بين علماء الأمة في أن مكره مكره لا يكون
مقسدة. وإن كانت كنية مقسدة في بعض الأحوال خرج على وجوب
والحسن.

و قد سكت على سبعة من وهو لا يكون في ذلك مقصده.
موضح، لأنه وجه فتح ولا يجوز إقفاله على وجه فتح، أما عرض من
سكت لا مع سبعة، وقد صدر لنا نص في وقوع منكر حين جمع
عرض مقصود بذلك.

ومن فرق بين سبعة من سكت في سكت سكت سكت سكت
منكر حر، ومن سكت في سكت سكت سكت سكت سكت سكت
نوعان في مقده، لأن فتح لا سكت مع بعض السبعة، ويرجع في
من سكت منه أن فتح يكون مقصود، وهذا وجه فقه في مقصود سكت سكت.

ومن سكت سكت سكت سكت سكت سكت سكت سكت سكت
سكت سكت من سكت سكت سكت سكت سكت سكت سكت سكت
سكت سكت، لأن سكت سكت سكت سكت سكت سكت سكت سكت
سكت سكت سكت (١) سكت من سكت، ومقصود سكت سكت سكت سكت
سكت سكت سكت سكت سكت سكت سكت سكت سكت سكت سكت.

ولا فرق في مقصود وجوب ذلك من سكت سكت سكت سكت
سكت في سكت من سكت، وفتح منكر سكت في سكت سكت، ويكون
سكت سكت من سكت سكت سكت سكت سكت سكت سكت سكت
من سكت سكت من خلافه وسكت سكت.

و سكت سكت في سكت سكت سكت لا يقع سكت، وقد أثر عن
ولوعط في إرفاق سكت سكت أن لا يجوز من سكت، ولا يؤثر في
يعط عن وسكت، وأن أثره بحر تحوره، وأن مؤثر وجه التحور في سكت
ودفع، ويحسن السكت ويدفع ويحد في ذلك سكت سكت ولا يصح

به ولا خلاف فيه بعد أن يكون مقصد في ارتضاع المسكرين لا يقع من
وعنه، ولا مقصد ارتضاع ضرر. وحيث دلت بحجتي ما يدفع به أحدا بضرر عن
نفسه، في نه تحسن منه الأضرار بعرضه على سبيل مدفعه.

وقد أنكر دلت قوم وعنفدوا أن الإصرار والإيلام لا يكونان على هذا وجه
إلا عقوبة، وإنما يفعلها الامة أو تسلي سؤرهم.

وهذا ليس بصحيح، لأن ما يقصد لانه أو ما تسلي سؤرهم من
العقوبات لا يكون إلا مقصوداً منه والموضع من تنكبه عنه يخالف ذلك،
لأنه يوم يقض (١) فيه أن الأضرار والإيلام، وإنما مقصد فيه مدفعه فيه
وسماحة، وبأن وقع ضرر فهو مدفع مقصود.

وعلم أن تلك المسكرين الذين من فروص سكة ياب، وبأن
[...](٢) فرم ينتهي أن أن بضرر مقصد على شخص واحد.

وإن قسنا ذلك لأن المقصد فيه أن لا يقع المسكر، ود كك حكم كل
مكتف مع هذا المقصد على المسكر حكم واحداً كك أوجب عدمه، ود
قام به بعضهم سقط عن البعض الآخر.

هذا [إذا](٣) كان تنكس من بكرة عدم المدحمة، وإن بعض التنكس
من جماعه عنها وشخص عنه كك أوجب حيث تنكس.

فصل

(الكلام في الإكراه وأحواله وما يتصل به)

ما كان للإكراه تأثير في فعل بعض المسكر أو المانع منه وحبب له أحواله

(٢) كد، والتعبارة في بعض

(١) في السحب «يوم يقض».

(٣) الزيادة منا لاستقامة الكلام.

بعبارة الأمر معروف وهي عن السكر.

أما إذا كرهت تصحيح النور، وتغير حكمه في جميع شروطه ثلاثة: وهذا أن حذف معه على نفس، وهي أن يكون مكره من الممكن من شخص، فيكون له كره عليه، فيكون له كره عليه مما يجوز أن يتغير قبضه بالامكان.

وهذا في قول من أن حذف على نفس يكون مكره من ذلك و
معلوم أن حذف السكر، وهو أن يتغير على نفس، ولا يكون أن يتغير
من شخص، فيكون له كره عليه، وهو أن يكون من حذف على نفسه
في أن يتغير كرهه مكره من ذلك، فيكون له كره عليه، وهو أن يكون مكره
الموضع بقيا على حظره، وذلك في جميع الأحوال، وهو أن يكون مكره
حذف منه نفس النفس، فيكون له كره عليه، وهو أن يكون مكره على الأصل،
على أنه مكره من نفس على النفس، وهو أن يكون مكره على نفس
نفس، فيكون له كراهة لكل ضرر من حسن وضرب وشتم وما جرى مجرى
ذلك.

وأما ضرورة أن لا يمكن من شخص ما أكره عليه، لأنه متى تمكن
من شخص ما بكر مدفوع في الفعل (١) ولا محموداً عليه، وهذا مما لا شبهة
فيه.

وهذا شرط أن لا يكون حب شخصه فيه، أن الأكره إنما يقع في
شبهه من المكره من فعل أو ترك، فيشخص به في فعله، وهذا لا يتأتى في أفعال
حسنة ولا تصح في فعل أو احتياج، وهي على شروط ثلاثة: أحدها سئل
في كره على المحرم من الوجوب، وإنما سئل عن المحرم في لاجاه،

واثبت لا يستعمل لا كراه عن استحريم بل يكون مع الاكراه محرماً كما كان قبل الاكراه.

ومثل الأول أن يكره على أكل سنة وجه خمرير وشرب السحرة وجمع ما يشبه لا يصرف، وبه عند الاكراه يبرمه ذلك كما يبرمه عند الضرورة وكما يبرمه دفع ضرر عن نفسه.

وأما ما لا ينبغي أن لا يقع هذا الاكراه أو حذ لا بد، فيكون الفعل المكروه عنه واجباً، لأن سنة لا بد منه نفس وسفره، فيقول بذلك الأخاء وسبق الوجوب.

وأما اضرب شيء وهو ما يستعمل لا كراه عن استحريم بل الإباحة. فثبت اضهار كلمة الكفر، لأنه يحسن من ظهره مع لا كراهه كما كان غير حسن وغير مرغوب به في الأمر عن اضهاره، لأن فيه عراً للدين وتقوية به، فصار اضهار كلمة الكفر هه من باب رخصة لا من باب الوجوب. وقد من قوم على هذا انوضع اضهار كلمة حق عند السطو الخائن، وجمعوا ذلك أفضل عند الخوف على النفس مثل اضهار كلمة الكفر.

فإذا قيل: كيف يرغب في ترك اضهار كلمة الكفر لاعتبار الدين بأن يضرب على القتل وهو طعم وفسح، وقد ينفع بصره على النفس وامتناعه من اضهار كلمة الكفر مفسدة، فيجب أن يفتح منه ترك الاظهار وينبغي الوجوب لا الرخصة.

قلت: قد ثبت دالاحرج أنه مرغوب في ترك اضهار كلمة الكفر ولو بدت لأفضل وأول، به، قطعاً بذلك على أنه لا مفسدة فيه، لأن الله تعالى لا يرغب في مفسده.

قد قيل: كيف لا يكون مفسده ولفظ الفسح واقع عنده ولولاه لم

يفع؟

الإنسان عند الضرورة والخوف على نفسه أن يستقي نفسه بساوت طعم غيره من غير دمه، فحب أن يكون لا كره مؤثرا في ذلك.

وكذلك وبالعقلاء، يراكب الشهوة داخل على نفسه وعمره يعرف إن لم يرم حولات شهوة أن ذلك مستند بسفوس ويخرج من كونه طيبا، لأنه عدائي. راحة قد تضمن العوض.

ولا شبهة في أن أعداء الشرعة خور لا كره على تركه ويكون مكره معذور أو كصلاة وركه وصوم واحتج

وأما عور مع الإكراه فقد اختلف بعناء فيه، فقد قوم فيمن كره على قبل غيره أن يعود على المكروه لأنه يصير كره هو التمس، ومهم من جملة على مكروه لأنه مباشر بنفس، وفيه (١) من أوجب الشهود (٢) عليها جمعا، ومهم من أزال القود في ذلك.

ولم يحسبوا في أن مية على المكروه، لأن فعل لمكروه كره فعل المكروه. وأما عوض فلازم لا محالة لمكروه، لأنه في حكمه له على.

ومن يشبه من مصل هذا رد الإكراه على السر، وفي السدس من قال إن كره الرجل على برأ معذور لا يصح، وبصريح في مرة ومن رغب في أنه لا يصح، تتعلق أن لأنه الذي يقع به سر لا تفسر حتى يمكن به من الفعل مع الإكراه والخوف.

وهذا غير صحيح، لأن نشر لأنه يرجع أن شهوة، فإكراهه غير مؤثره. وكذلك الخوف؛ إلا أن يدعى مدعى أن الشهوة في هذه الأحوال تظن ولا تحصل. وهذا غير مستم، لأن الشهوة من فعله تعالى، فمحور أن يذهب على كل حال مع الخوف والكراهية، فالإكراه على الربا على ما ذكرناه غير مستحيل

و د ثبت مكاب [كره] (١) نرد فلا فرق من جهة جعل به وبين شرب خمر، فكما حرّثت شعير فمح شرب الخمر عند لاكره ناسمعه حرّث مثل ذلك في الرب، لكن عامة سقوء وحنهم يذكرون أن لادحة لا تحصل في برأ عند لاكره عن وجه ولا صب. و د ثبت ذلك حاله به وبين شرب خمر، وجعلنا قبحه لا يتغير ولا كره.

و أم الاكره على [م] (٢) جعله لمكره نفسه من المصارف رجوع فيه الى الزيادة وسقوء والمدينة، لأن من أحيف الضرر العظيم الواصل اليه، ثم يصير نفسه ضرراً يسيراً بحسب عليه فعل ذلك ضرر نفسه ليدفع الضرر لأعظم، ولقد لو أكره على قتل نفسه لم يكن له أن يفعل ذلك، لأنه هاية ما يحافه، ولأنه لما يتحمل البصرة في نفسه يدفع مضرة هي أعظم منها وليس هذا في قتل نفسه.

و أما لاكره على المقام في سد عنه حكمه لا يبعث ذلك المقام منه من الأفضل، فإن كان لا يبعث مع المقام من أمر يجوز أن يفعله عند لاكره حار لدفع الاكره المدم، وبصير كنه أكره على ذلك الفعل. ومثاله: أن يكره على المقام بله يتخرج فيه ن تساوي مية أو ما شبهها مما يحل بالاكراه، فإن أكره على مقام بحيث لا يبعث بما لا يحل أن يفعله مع الاكره، فيس له أن يقيم، مثل قتل النفوس وما جرى مجراها.

وقد اختلف الساس في حور الماء سد يظهر فيه الكمر ولا يقع تمكين من انكاره. وقال قوم: لا يجوز المدم فيه على كل حال وبحسب المارقة، وقال آخرون: اذا لم يكن هذا المقيم حائماً وهو أن يوحد باظهار الكمر. حاز له المقام اذا أظهره غيره ولم يتمكن هو من انكاره.

واعتلّ من أحواله ذلك : بأنه اذا لم يتمكن من طهار الانكار - وهو
معدور في أن لا ينكر وغير محلّ نواحب - فلا وجه لتحريم المقام عليه، ولو حاز
أن يحزمه عليه مع أنه معدور في الكف عن الانكار لجار أن يكون ملوماً اذا
علب في طئه أن في بعض الدور مسكراً وان لم يلزمه فيه تكليف. والجامع من
السنة بين الأمرين أنه معدور في ترك السكر.
فاذا قيل: في ذلك إيهام للرصاص بالسكر.

قنا: الكف عن انكار السكر ليس بدلالة للرصاص على كل وجه، فاذا أقام
من ذكرنا حايه وبدن الوسع في اظهار الكراهية لذلك لسكر الطاهر بطل
التوهم عليه، وقد كان السيّ صليّ الله عليه وآله مقيماً بمكة مدة وانكسر فيها
ظاهر ولم يحرم ذلك عليه، لما كان سنوات الله وسلامه عليه مطهراً للدين في
أصحابه ومحيث يمكنه.

ولا يلزم على هذا حوار حضور مجلس الشرب والمأكر، لأن حضور هذه
المجالس لا يجوز أن يكون بلا عرض صحيح، وإن كان يتجمعون على السكر
ممن يجوز دحوب شبهة عليهم فيها فعليه حرّ الحضور لارالة شبهة، وادا كان
ممن يُعرف من حايه أنه لا شبهة داخلية عليهم فلا يحسن حضوره ولا للسكر
والا فهو متهم مطرف للمظنة.

وبس كذا في لقاء في السند يدي فيه معيشة المقيم وأهله وولده، لأن
عرصه في المقام صحيح حسن وان نعد عليه نكر ما يظهره من سكر.
ولا يجوز لأحد أن يقيم في دار كفر بلا عني وجه بتميزه من الكفار ولا
يدخل على أحد شبهة في أنه من حسنتهم، لأنه متى لم يكن متمسكاً فقد تعرض
لاحراء حكم الكفر عنده من قتل أو قتال أو مسع سوارث وودس في قنور
مستمين، فلأنه من أن يكون متمسكاً نصفه من الصواب وطريقة من الطرق،
وشرح هذه الحملة بطول، وفي ذكره مقع.

فصل

(في حكم الدان)

عنه أن الكلام في حكم النذر يرجع في حقيقة أن حكم أهله، لأن الدان له في نذره لا حكمه. وقد قيل في الدان به دار الإسلام، والمراد بذلك أنه حكم أهله بحكم أهل الإسلام، فثبت من وجده من أهله أفرقه وبقيت معه وبقيت في مفسر النذر وعبر ذلك من حكم أهل الإسلام، وبالعكس من ذلك فإنه يرد كافر.

وقد ذهبوا إلى أن شخص معه من الكفر حكمه عليه كالكفر وإن كان في دار الإسلام، وكذلك في مظهره أو في دار الإسلام من مظهره في دار الكفر، ومن أن هذا مضمونه من أن الكفر، وهي شخص. وإنما يرجع إلى مظهره خاصة في دار الكفر من شخص.

ويعبر في حكمه في دار الإسلام هو أن يظهره لشهادتنا، حتى لا يمكن التمسك به، بل لا يظهره، أو أن يكون من مظهره على دمة وجهه، ولم يوجد لهم فيه مظهره من نوع الكفر.

ولا اعتبار به عسره من أهل الدار من مختلف (٢) المذهب وما يظهره بعضهم لبعض في محض أو مصادرة، من المعتبر أن يحكمه بأنه دار الإسلام نصفه التي ذكرها، ولا يكون دار الكفر أن يكون مظهرها نوع من نوع الكفر، حتى لا يمكن التمسك به، لأن يظهره (٣) أو يكون من مظهره على دمة أو حوار.

(٢) في هذا «كثيرون مختلف».

(١) في النسخة «وذكر مظهر».

(٣) في النسخة «الآن مظهره».

وقد استدل على ذلك: أن مكة قبل عام صبح كانت دار كفر والمدسة دار اسلام، ولا محالة ولا وجه في تمييز الدارين إلا بالوصف في ذكرهاها، لأن من كان مقيماً بمكة في تلك الحال ما كان يتمكن من عدمه، لا باصهر، يكفر أو بأن يكون على دمة (١) مهم وحوار.

ومعلوم أيضاً أن المدينة بعد الهجرة لم تكن ممنوعة فيها إلا بطهران الشهادتين، أو يكون لقيم فيه على دمة أو حور.

ولا اعتبار بالقيمة والكثرة في هذه المسألة، لأن بعض في أول هجرة كعب كانت الحال بالمدينة في كثرة مؤمنين وأهلها.

وعلى هذه الحملة المنقضية لا تمتنع أن يكون في بعض سورته من القرآن إيمان ولا كفر، ولا شبهة في تحوير ذلك، لأن سيد ادا كان حكمه مؤمن به وحكم الكافر سواء. مثل أن يكون فيه يهود ومسيحيون ونسب أحد على دمة غير صاحبه ولا حور بل هم مختلفون من غير حصة من بعضهم بشعة معينة فالسيد خارج عن حكم لا يمتنع والكفر معه.

وقد قل أنو هاشم: به دا كان في بدر قوم يظهرون الكفر وأخرون يظهرون الإيمان، ولم يكن أحد لفرقة على دمة من الآخر ولا عهد، فليست الدار دار كفر ولا دار إيمان، وإنما يكون دار كفر دالم بقدر المقيم على الإقامة، لا مع اظهاره من الكفر، وإنما يكون دار إيمان إذا كانت الحال على ذلك.

ويعنى في كتب أصحاب أبي هاشم أن لموضع يدي يظهر فيه نوع من الخير ولشبهه ولا يؤخذ المقيم باظهار ذلك إذا كانت تطهر فيه شهادتين ولا يمكن [المقام] (٢) إلا مع اظهارها لا يخرج بذلك من أن يكون دار إيمان من

(١) بعد هذه في نسخة تكرير معدر مصر من عذرت بلفظه ثم يتخلل به المعنى

(٢) الزيادة من م

حيث لا يؤخذ المقيم بظاهر ذلك الكفر.

فإن قيل: كيف تجمعون طهار لشهادتين ثمرة كونه بدر دار اسلام، وقد يجوز أن يكون مطهرهما يعتقد كفرة من حرو وشبيه وغيرهم.

قيل: لأن لشرع ولاية علقته على اظهار لشهادتين حكم الاسلام من غير اعتبار ما ورد ذلك، لأن ترى أن كل من أظهر لنا الشهادتين حكماً أنه مُسلم وعقفاً عليه أحكام الاسلام، وإن جورنا أن يعتقد ما هو كفر من جبر أو تشبيه أو غيرهما، كما أنه إذا أظهر لنا جميع مذهب أهل حق حكم دينانه، وإن جوزنا أن يكون في النطق معتقداً ما هو كفر.

وعلى هذه الحجة إذا صح أن اظهار الشهادتين طهار مذهب ذلك الدليل على أنه كفر حكماً عليه في نفسه أنه كفر. وإن خرج الدار من أن يكون دار اسلام ذلك كان المقيم فيها لا يوجد دهر شيء من كفر. وليس يمنع أن يحسن لنفسك دراً إذا كرس بما لا عكس المقام فيها إلا بظاهر نوع من الفسق، بقا اعتقاداً أو فعلاً من أفعال الخوارج.

ومن منع من أن يكون بنفسك دهر من حيث لا يتعلق به حكم، وأحكام الفسق أحكام المؤمن في توريث ودمر والصلاة عليه وغير ذلك. محطى لأن محبة، لأن الفسق يمنع من الصلاة خلفه عنه عبداً ولا تقبل أيضاً شهادته. وفي أصح من لا يخرج الخرج لركاه وحة الله. وهذه أحكام شرعية يحذف الفاسق فيها المؤمن، فلا يمنع أن يحسن لنفسك دراً كما جعلناه للامان.

فصل

(فيما يجري عليه تعالى من الأسماء والصفات)

اعلم أن هذا الباب وإن يكن الاحلال معرفته محلاً من وجب من

معارف أصول ليس فيه يعق قون بسدس، لأن الله تعالى قد بعث رسله بأسماء عليه في دعاء وغيره، وهذا حيث تسميه تعالى في باب العبادة وحبها. ولأن في أساس من حاشي في حسن جزء لأسماء وأصناف عليه تعالى من دون ادن سمع، وهذا حصراً لأنه من باب حسن.

وحسب غير كلام بين لأسماء وأصناف أي مستحضرها تعالى، فهي على صريح: صريح يرجع إلى ما هو عليه في دونه أو خارجي ذلك. وصريح الآخر يرجع إلى أفعاله. وحسب سداً لهذه الأول (١) بعد أن تقدم مقدمة في سعة وهل هي موضوعة أو توقيف وم تتصل بذلك وقد استعمل به في هذه فوائد كثيرة.

فصل

(في أصول اللغات هل هي توقيف أو بالمواضع؟)

اعلم أنه كان غير ممتنع في أصل اللغة أن يكون موضوعة بين مفقلاء، كما أنه جائز أن يكون توقيفاً من الله تعالى، إلا أنه ما استقر توقيفه تعالى على اللغات إلى الاضطرار إلى قصده ولم يمكن ذلك من تتكليف قطعاً على أن أصل اللغات المواضع.

وحاشي يلى ذلك الأمر أن يكون توقيف وموضوعة معاً. وإنما قلنا إن ابتداء اللغات لا يجوز أن يكون توقيفاً من الله تعالى، لأنه إن حدث كلاماً لم يعلم أنه قد أراد بعض الملمات دون بعض، ولو فترت بذلك كلاماً شارة على ما يذكرون إلى معنى دون غيره، لأن لا يعلم توجه الكلام إلى ما توجهت الإشارة إليه، وإنما يعلم بعضها من بعض بالاضطرار.

الى قصده.

وخصص الإشارة جهة مشار اليه لا غيره بها هل لاسمه بلحسم لشار
بيده أو بعضه أو بوجه، قد تقدمت موضوعة منه وحده بعدى بها غيب مرده
لطائفة تلك اللغات.

وحررت بوجه من بعد ذلك على ما مستسقة. وقد حمل المحصولون
قوله على أو غيب آدم واسمه كنه «١١» على أن موضوعة تقدمت بين آدم
عليه السلام وبين سائر الكه على ما سنده. وخصصه به تلك لغة وعينه
دشياء. فهو لا يخصصه لغة بل يتجه منه حرر ثم يخصصه من الأسماء

وحيث يقتصر موضوعة منه على ما كان قد سمع على طه قوم.
لأن روي في الحديث وتعريف بعض مراد بعض الاسماء حديث
صهره فيه له منفعه، وذلك وجه منه من وجوه التبع حيث حسبه كالمس في
هواء.

وقد يحسن فيه أن يشي في علمه عند الحاجة من غير ادل سمعي،
فكذلك قد يحسن أن يعر عنه بعض الأسماء.

و بما فرغ العلماء في الموضوعة الى الحروف دون غيرها من الاحساس،
لأن أسهل وأوسع، ولأنها من حيث كان مدركته قرب أي أن يعرف بها المقاصد.

فصل

(في حسن احراء الأسماء والصفات الي يستحقها الله تعالى)

(عليه من دون مدح)

قد دبتنا على أنه يحسن ما عقلاً أن نحري الأسماء على مستقياتها ليسا من

عبر سمع، وذلك بعينه دليل على حسن مثله في القديم تعالى. لأن اد عصب
بالفعل م هو عليه من كونه عاداً وقدرٌ وعصماه محدثٌ لأفعله، حذر أن يجري
عليه من لأساء ما يفعله هذه السعي المعنوية.

ولا فرق بين من فصل في هذا الحكم بينا وبينه تعالى وبين من فصل
فيه بين «عقلاء» أو غيرهم أو بين بعض «عقلاء» وبعض آخر.
على أن موضوع اللمعة يمتصى اجراءؤها على كل من حصل على المعنى
المطابق لها، فالتخصص في ذلك يقتض لأصل اللمعة.
فإذا قيل: ربما يتعلق بذلك مفسدة.

قلت: لو تعلقت شيء من ذلك بمفسدة لمع السمع من اجرائه، فاد لم
يرد بالمع منه قطع على انتهاء المفسدة.

فصل

(في ذكر ما يجري عليه تعالى من الأسماء)

اعلم أن الأسماء في اللغة على ضربين:

أحدهما: يعيد في المستى فائدة مخصوصة، كقولنا: ضارب، وقائم، وعم.
ويلحق بهذا لصر ب ما يفيد تميز، كخوفوس: إشارة (١)، وقدرة، وردة. فهذا
الضرب مفيد لا يجري بجرى القلب المحض وإن خالفت فائدته فائدة غيره.

والضرب الثاني: ما لا يفيد لكن المقصد به التعريف، كخوفوس: رد
وعمره. وهذه تستى (٢) ألقائاً وتقام مقام الإشارة.

فالأسماء المفيدة - وهي الصفات - تجري عليه تعالى بحيث استحق معانيها،
والألقاب المحضة لا يجوز اجراءؤها عليه تعالى عقلاً. وقد كان يجوز أن يرد

(١) في هـ «إنسان».

(٢) في هـ «وهذه تسمى علم».

التعبد بذلك فيحسن، لأنه إما فتح اجراءؤه لانتفاء الفائدة فيه، وإذا نبه السمع على مصلحة بإجرائه حسن.

وإما قلنا إنه لا يجوز حرأ الألقاب عنه تعالى عملاً، لأن العرض في الألقاب الحاجة إلى الإخبار عن لعائب عنه، لأنها مع حضور يمكن أن يحبر عنه بالإشارة إليه [و] (١) مع العية لا يمكن ذلك، فاستعمل القسب ليقوم في الإحارعه مع عية معد لا شره مع الحضور.

وهذا غير مدب في تقديم تعالى، لأن تتمكن في كل حال من الإحار عنه بالأوصاف التي يختص تعالى [ب] (٢) ولا يشاركه فيها مشارف، سيق حرأ بقب عليه كم كان يصح وأمكن الإشارة إلى العتب وضع بقب به. وما صح بقب حصر مع مكان الإشارة إليه بجواز عية عيه والحاجة إلى الإخبار عنه.

ولا يلزم أن يكون إضافة الكية إلى القب أو ادخل لقب على غيره عشأ، لأن المقصد في الأول التعريف وفي الثاني غير ذلك من تعظيم وتقال، وفي عرب كانت تنفد بالكسة، ولأعرض كثرة غير محص لتعريف.

وقد نبأ في مواضع من كلام أن قولاً «شيء» ليس بقب وإن كان غير معد ولا محصص يجب أن يجري عليه تعالى من غير سمع، لأن هذه البقطة وصفت في اللغة ماصح أن يعلم ويحبر عنه، غير أن جميع المفهومات لما اشتركت في هذه لفائدة حرحت البقطة من أن تكون محصصة مميزة، فلا مبرح إلى وقوع الاشتراك في معناه لم تعد، لا لأب غير مفيدة في نفسها وموصوعة لمعنى مفهوم. ولألقاب خلاف ذلك، لأب لا تعبد شيئاً لشيء يرجع إليها في أنفسها.

فصل

(الكلام فيما يستحقه الله تعالى من الأسماء لما يرجع الى ذاته)

(في وصفه تعالى بالوجود وما يرجع اليه)

إذا كانت لفظة «موجود» مستعمية فيما هو على صفة يفارق بكونه عليها المعدم ويصح الصفات الرجعة الى ذاته من تعين وعمره وكان اقديم تعالى على مثل هذه الصفة، وجب أن يسمى موجوداً تحكم للغة.

ويوصف بأنه تعالى «أثبت» لتمام هذه الصفة مقدم موجود.

ويوصف حقّ وعلاً بأنه «كس» مقدر، لأن هذه اللفظة تستعمل في الوجود وفي الكون في المكان.

ويوصف تعالى بأنه «قديم». وقد احتج أساس في معنى هذه اللفظة:

فقال أبو علي ومن وقفه: إن فائدة الموجود فيما لم يرب. فعلى هذا لا يتحقق هذه الصفة على حقيقة إلا الله تعالى. ومن قال ذلك أعلن تناقص [قوساً (١)] في ذات الواحدة أنها قديمة معدنة كتناقص الوجود والعدم، وقال: قولهم «بأن قديم» و«لعمري القديم» محار.

وقال قوم: إن هذه اللفظة بمنى المألعة في لوصف بالقدم.

وكان أبو هاشم يعقوب هذا الوجه ويصره، بأن لأسماء تؤخذ من الشاهد، ولو كانت لفظة «قديم» أعماهي بموجود فيما لم يزل لم يستحقها معنى في شاهد.

والصحيح في هذا أن أصل وضع لفظة يفتضي المألعة في القدم، ويعرف المنكسر احتضاباً عما لا أول لوجوده.

ولا يوصف تعالى بأنه «عتيق». ولم نؤلف فيه عنه عتق لبي ذلك بأن هذه اللفظة تستعمل فيما حدث من حسه فعالة، لأنهم يقولون «تمر عتيق» إذا طرأ عليه العتيق، ولا يعال في السماء أب عتقه مالم يحدث من حسه مثلهما.

وعلة أبي هاشم. أن هذه عبارة عما أثر فيه الرمد، وهم فاسوا «نمر عتيق» لتأثير الرمان فيه لا لحدوث ما هو من حسه. ألا ترى أنهم لا يقولون في الدناير المضروبة بالأمس وإن حدث من حسها أب عتقه، لأن الرمان لا يؤثر فيها، وإذا قالوا في الدناير المطوية العهد من حيث أثر الرمد فيه وإن قل التأثير ولم يظهر.

ولدي فانه نوهشم أقوى وأشبه بالصوب، لأنهم لا يسمون بعتيق إلا ما يظهر تأثير الرمان فيه إما بصلاح أو فساد وما يتغير في حال إما مدمومة وحمودة.

وإم قبيل في بدير «عتيق» لأن طوب الرمان يؤثر في حره، وقيل «شراب عتيق» لأن بطول الرمان يرق ويشتد، وكذا «ليب العتيق»، ولا يقولون «حب عتيق» ولا «صخرة عتقة» لفقد ظهور التأثير.

وقوهم «فرس عتيق» و«سيف عتيق» يرد [به] (١) الكرم والسجدة وحيودة الأصل (٢)، كما وصف السيف المحرم بأنه عتيق على سبيل المدح والتعظيم، وهذا غير ذلك الباب.

وعلى كلا لوجهين لا يجوز وصفه تعالى بأنه «عتيق»، لاسمحالة معناه فيه.

ولم «عادي» منسوب إلى عاد وأنه حدث في أيامه، فعنه يستحيل عنه

تعالى.

ويوصف تعالى بأنه «ابق»، ومعنى هذه النقطة عندنا على يقيد في الحدوث، وأن الموصوف بالحدوث لا يستحق هذه التسمية، وإن سمي بذلك كان مجازاً.

وعندنا هاشم أنها يقيد استمرار وجوده وأنه غير متحدد. وهذا هو أصح، وإن أهل اللسان يسمون كل موجود م يحدد به الوجود بأنه دقي، وإن كان فيهم من يعتقد أنه لأحد منهم من يعتقد حدوثه، ومنهم من شك في الأمرين. وعلى المذهبين جميعاً يستحق تعالى بأنه دقي.

ويوصف تعالى بأنه «دائم»، وهذه نقطة معبر عنها بحدوثه أنه موجود في الأحوال كلها، والمعنى الآخر أنه موجود في مستقبل قصفه تعالى على الوجه الأول بأنه «دائم في مزل»، لأن الوجود ثابت له في كل حال، ولا يصفه على الوجه الثاني بأنه لم يزل دائماً، لأن الاستمرار يساقى مزل، لكنه موجود «لا يزال دائماً».

ويوصف تعالى بأنه «قديم» و «أقيوم» على معنى بدوام، ولا يوصف بأنه قديم مطلق، لأنه يوهى لا يتصدد. وإن وصف بأنه «قائم بنفسه» فعناء الاستغناء عن محل في وجوده.

ويوصف تعالى بأنه «مستق» و «أستق» و «مستقدم» و «أقدم». وكان أبو علي يصفه بذلك ويقول إن هذه الأوصاف مقتضي لعدم وجوده ولا تقتضي وجود غيره، ويعتدل بأن المدة يعبر بها قبل فعل وبسعة له وإن لم يوجد مقدورها.

وكان أبو هاشم يذكر أن هذه الألفاظ مقتضي وجوده غيره في الحال حتى يكون أسس منه، ولا يجزى عليه تعالى في لم يزل ويجزى عليه بعد وجود غيره.

وما قامه أبو عبي ثمة باصوب، لأن لأسبق قد يكون لموجود ولمعدوم
 ينظر وجوده، لأن هذه المعطية اد أفادت تقدم وجوده بدت بغيره (١)، فلا
 فرق بين أن يكون تثبت بدت المسوقة لموجودة في الحال أو لم يوجد، لأنها
 أسبق وجوداً منها على كل حال.

ويوصف به في ذاته «ثوب»، وقد ورد الكتاب به، فالمائدة أنه موجود
 قبل كل موجود. ويجب أن يكون خلاف من المحدثين في إطلاق ذلك في م
 يزل على ما ذكرناه في أسبق وصابق.

ويوصف تعالى ذاته «لم يزل». وامتنع نوعي من ذلك، واعتل
 ذاته كلام غير تام ويجب أن يقرر ما يسم به، وهل يجب أن يكون المفعول
 إليه إثباتاً، فيقال «لم يزل موجوداً» أو «عالمًا»، ولا يقال «لم يزل غير فاعل»،
 لأن قوب «لم يزل» بي و«غير فعل» بي، وبي بي اثبات.
 ووجدت بعضهم يحكي عن أبي هاشم أنه أحار أن يقال «لم يزل غير
 فاعل».

والصحيح أحراء لفظة «لم يزل» عنه تعالى من غير اقتران بغيرها، لأن
 معنى ذلك بي الروا عن، وبي الروا يقتضي لاثبات، فكأنه قال: مثبت
 أو ثابت.

ويصنع أيضاً أن يقول «لم يزل غير فعل»، لأن بي اسبي انه يكون اثباتاً
 اذا تعلقا بشيء واحد، فأم اد تعابيراً فأدحلا (٢) عليه م يكن اثباتاً وقول
 «لم يزل» لبرول لبي هو اعدام، وقوب «غير فعل» بي الفعل (٣)، فكأننا
 أخبرنا بأنه فيما مضى ثابت غير فاعل.

(٢) في هـ «ماحلا».

(١) في هـ «المين لما».

(٣) في م «تثن الروا».

فصل

(في يجري عليه تعالى لكونه قادراً)

د كان يفعل قد صح منه تعالى وجب أن يسمى «قادراً»، لأن اللغة
توجب وصف من صح منه الفعل بأنه قادر.

و يجب أن يصح أنه قادر في م يزل ولا يزال، لأن الفعل إذا صح منه
تعالى لم يرجع إلى ذاته وما هو عليه في ذاته حاصل في كل حال. وإنما يصح
وجود الفعل في م يزل لأن مرجع الفعل، كما أن أحد قادر على ما يوجد
بعد أوقات كثيرة وإن لم يصح وجود ذلك في الثاني لأن مرجع إلى المفعول لا
إلى الصفة المصححة لأحد الفعل.

و يوصف تعالى بأنه «قوي» لأن معناه معنى قادر، وما يوصف بخل وما
تشبهه باسمي خصوص الشدة والصلابة على التشبيه بالمدرك، لأن شدة تمنع
على بعض الوجوه من الكسر (١) والضعف كما يجمع المدرك
و يوصف تعالى بأنه «قدير» و «مستدر» لأن ذلك مساعمة في وصفه
بالقدرة.

و يوصف تعالى بأنه «وهر» على معنى مساعمة في كونه أقدر.
و وصفه تعالى بأنه «قاهر في م يزل» كما أنه قادر في م يزل، ومع غيره
من أن يوصف بذلك فيما لم يزل، واعتل بأن هذه اللفظة تعد بأنه قاهر غيره
ومتنعه، وذلك منتف في ما لم يزل.

و كان تعالى بقوي قوله بأنه وهر في م يزل؛ بأن أهل اللغة يصفون
الملك الحذر [بأنه قاهر إذا كان قادراً على ما يريد وقد الإرادة والأمر، وإن لم

يفعل في الحال شيئاً.

و يوصف تعالى [١] بأنه «مملك» و «مالك» على معنى المبالغة في وصفه بالقدرة، وقد سمي الله تعالى نفسه بأنه ملك يوم الدين، وأندس ههنا هو الخراء. فلا معنى لوصفه تعالى بذلك إلا أنه قادر على التصرف فيه من غير منع، لأن حقيقة المالك هو لدى له التصرف في شيء وليس لأحد منعه منه، وهذا لو أظهر ما حذفه لصح الكلام أن يقول «ملك سمع د» ووهنت وما شبه ذلك.

و اوكن و ن كان به أن يتصرف في وكل فيه ليس بذلك، لأن تصرفه في حكم كالغير من حيث فعل ذاته، ورجعت فائدته له. و بصيتي إلى صبح أن عدت لأن تصرف غيره ترجع ونذته له كنه هو المتصرف.

و يوصف تعالى بأنه «رت» من حيث كرمه، وهذا يقول «رت لدار» معنى ما كنها، ولا يطبقون ذلك إلا في الله تعالى ونفيدة في غيره. و يوصف تعالى بأنه «ميد» معنى أنه مالك، لأنهم يصفون ملك بعد ذاته سيده، ويصفون مملكة يوم وكبيرهم بأنه سيد، لما كان يملك تدبيرهم. و يوصف تعالى بأنه «صمد». وهذه النقطة معس: أحدهم. معنى سيد وهو الملك، فيكون على هذا لوحه من صفات لده، فيجري عليه في لم يرب. والمعنى الآخر أنه بصمد إليه في الخدات، وهذا الوجه ينحى صفات الفعل، لأنه إنما يقصد به في الخدات د حتى تعالى من يصح ذلك منه. تنهم إلا أن يرد أنه معنى يستحق ويسس به أن يرجع به في الخدات، فيخرج عن باب صفات الفعل.

و يوصف تعالى بأنه «إله»، بمعنى أن العدة تحقق له، وما نحو به العدة لأنه تعالى خلق الأحياء وأحييها ولم يعدم عنده العلم إلى يستحق بها العدة، وهو تعالى كذلك في لم يرل [فوجب أن يكون إلهاً في لم يرل] (١). ولا يجوز أن يكون تعالى إلهاً للأعرص، ولا لبحور الموحدة، لاستحالة أن يعلم عليها ما يستحق به عبادة، وإنما هو به للأحدم الحيوان منها وخمده، لأنه تعالى قادر على أن يعلم على كل جسم به يستحق العبادة. وفي أسس من مع من أن يكون إلهاً للحماد، لأن الحماد في خان لا يجوز أن يستحق عليه العبادة وهو جاد.

وهذا غلط، لأن معنى إله ليس هو من يستحق العبادة، لأنه لو كان كذلك لم يكن بها في لم يرل ولا سعة له في لم يرل، وإنما معده أن العدة تحقق به، ومعنى ذلك أنه قادر على الانعام العلم مخصوصة. وهذا هو معنى إله، وحيوان واحمد فيه سواء.

وأما وصفه تعالى «الله» فمعه وجهان. أحدهما: أن نصه لآله والله هو إلهه، فإذا دخلت الألف واللام على لآله فصار الله. وسوجه الآخر: أن الألف واللام أدحت على إله الإله وحقت له مرة وأدعت حتى اللام في الأخرى، فصار الله.

و يوصف تعالى بأنه «عزير»، ومعناه أنه يفتر على الأمور لا يلحمه مع ولا دلة ولا اهتضام. وقد وصفوا لأرض الصلة بأنها عراز شديداً وامتدعها، وشتهوها بالقادر من حيث ضعف صلاتها المتصرف فيها كما يوصف مع القوي.

و يوصف تعالى بأنه «كريم» على وجهين. بمعنى أنه عزيز، كما يقولون

«فلاان يكرم عني»، و«فلاان أكرم علي من فلاان» أي تُعز عني منه .
ولوجه لآخر أن يكون كرمًا، بمعنى أنه وعز لكرمه والانداء، ومن هذا الوجه
يلحق بصفات الأفعال.

و يوصف تعالى بأنه «حنان»، ومعناه أنه عزيز لا يبال بهتصام، ومن
ذلك أنهم وصفوا الرحلة رُحًا حنارة به بُعد مد (١)

و يوصف تعالى بأنه «محميد» (٢) و «ماخذ»، بمعنى عزيز وكريم، وقد
وصف لله تعالى القرآن أنه محمداً، لما كان لا يبال ببعض وتبدل وما جرى
مجرى ذلك.

و يوصف تعالى بأنه «كبير» و «متكبر» و «متحبر» و «عظيم»
و «متعظيم» و «حبيب»، وفوائد هذه الأسماء يرجع إلى هبة التعظيم والمدح،
وقد قل «كبير القوم سيدهم»، وقد بيا أن استء هو لما لك

و يوصف تعالى بأنه «عني» و «عان» و «معان»، ويرد بذلك أنه
قهر للأشياء قادرٌ عيب، كما قال لله تعالى «ما اتخذ الله من ولد وما كان
معه من إليه إذا ذهب كل إليه بما خلق ولعلا بعضهم على بعض» (٣)، أراد
تعالى غلب بعضهم بعضاً وقهره، وقل تعالى «إن فرعون علا في الارض» (٤)
أي قهر أهلها. وقد قيل: إن معنى ذلك تنزهه عن المبتذع بحقوقه تعالى
«تعالى عما يشركون» (٥).

و يوصف تعالى بأنه «مستوى على الأشياء»، بمعنى القدرة عليها، من
قولهم «استوى فلان على ابلد» إذا قهر أهله واقتدر عليهم، ويصيح وصفه
بذلك فيما لم ير.

(٣) سورة المؤمن: ٩١ .

(٢) في هـ «بأنه محيد».

(١) في مستحضر «مشاهد»

(٥) سورة يوسف: ١٨ .

(٤) سورة القصص: ٤ .

ولا يوصف بأنه «مستو» على سبيل الاخلاق، لأنه لا يمتد الانتصاب وإنما يفيد الاستيلاء على سبيل المحار.

ويوصف تعالى عبد بي عبى بأنه «مستطيع» على معنى أنه قادر، ووصفه أيضاً بأن نعم يمكنه وتبئاً له. وأخرى مستطبعاً بحرى قادر.

وفي اناس من منع من وصفه بمستطيع، لاشتقاقه من الاستطاعة التي هي القدرة، ويلزم من أن ذلك بالامتناع من وصفه بأنه قد اشتقاقه من القدرة

ولا يوصف تعالى بأنه «مطيع»، لأن معنى الطاعة يقتضي جهد والمشفقة، لأنهم يقولون «هذا مقدار صافته» كما يقولون مقدار رؤسعه، ويقولون أحدهم «لا أطيق هذا» إذا كان يشق عليه وإن كان قدراً على فعله

ويوصف تعالى بأنه «دو قدرة» و«دو قوة»، بمعنى أنه قادر، فإن أوهم اطلاق ذلك قيد.

ولا يوصف تعالى بأنه «رفع» ولا «شريف»، لأن حقيقتها في الرضع مكان وشرفه، وإنما مخرج ذلك وأخرى على غير هذه يندبه على سبيل المحار والاستعارة، وقوله تعالى «رفع درجته» (١) مما هو وصفه لدرجات لا به.

ولا يوصف تعالى بأنه «متن» ولا «سديد»، لأن معنى هاتين المعطيتين الصلاة، وهى مستحبه عليه تعالى. وقوله تعالى «هو أشد منهم قوة» (٢) محار، لأن القوة التي هي القدرة لا يوصف بأشدة، وهو تعالى قادر لا بقدرة.

فصل

(فيما يجري عليه تعالى من الأوصاف لكونه عالماً وما يتعلق بذلك)

إذا كان العالم ما من احتضن محل يصح لأجله منه الفعل لمحكم من

كان قادراً عليه وكان الله تعالى على هذه الحال في جميع لأحوال، فسحب وصفه بأنه عالم فيما لم يزل ولا يزال.

ويوصف تعالى بأنه «عز» لسواة هذه النقطة للنقطة علم.

ووصفه نوعي بأنه «دار» بمعنى علم، وسنشهد بسور لشعر:

لاهم لا أدري وأنت الداري

و لأولى أن لا نطلق عنه تعالى هذا المقطع، لأنه يفيد مسدود العلم.

ولهذا لا يفسون «دريت أب الشيء قوي»، و«أنا لا نسير أكثر من وحد»،

ويجري ذلك مجرى متيقن ووطن.

ويوصف تعالى بأنه [١] «صير» بمعنى عالم، لأن هذه النقطة حقيقة في

لعالم كما أنه حصصه في صحة لرؤية، وهذا يقوون فلا يصير في عقله

وطلب إذا كان عالماً بها، ويوصف بذلك في لم يرب على ابوجهين معاً.

ويوصف تعالى بأنه حكيم، بمعنى أنه علم، كما قال تعالى «وآتاه حكمة

وفصل الخطاب» (٢)، وتفيد هذه النقطة أيضاً أنه فعل لأفعل المحكمة فيما لم

يزل كما يقال عالم فيما لم يزل.

ويوصف تعالى عند أنى عي بأنه «واحد» بمعنى علم، ويجري عنه في

لم يزل، وللمظة واحد معنى آخر وهو مدرك، فيجري عنه الآن وأن لم يُحرف لم يرب

ووصفه تعالى بأنه «ارء» بمعنى علم، وذكر أن هذه النقطة تفيد العلم

والادراك حقيقة، وأدب تحريث معنى علم وصف تعالى به في لم يرب.

ولا يوصف تعالى بأنه «طست» مطعاً وإن كان الطب هو العلم،

لقوهم «فلا طب لك» إذا كان عاباً به، لأن علم الاستعداد و«عرف

قد نعلت هذه النقطة أن من به صفة معروفة.

ولا يوصف تعالى بأنه «ميتش» و«ميتش» و«ميتش»، لأن هذه هذه
 لا تدل على سببها، لعدم دلالة شيء لا يعود بنفسه، أو سبباً أو
 محققاً أن السبب فوقه.

ولا يوصف تعالى بأنه «فيه» أو «فصل»، اختصاصاً بدهة ذلك
 باستدراك معنى الكلام وتلقينه بسرعة.

ومثل هذه لعله لا يوصف تعالى أنه «شعر» أو «مور».
 وأما هذه فلا يوصف تعالى به متعلقاً، لأنه شخص يعرف بعلوم معينة
 لها جهات مخصوصة، وقد قيل إن هذه يقتضي استدراك لعدم مثل فصل،
 ويختص بمعنى الكلام دون غيرها.

ولا يوصف تعالى بأنه «مختل بالأشياء» فإنه انوعلي فإنه مع من
 ذلك، لأن حقيقة هذه البقعة تعيد أو نعم المندرك، ولا أو لكونه
 تدلى علماً بما يعلمه. وعند أي هاشم أن هذه البقعة يستعمل فيمن يدرش
 نخاسته ويعلم من هذا الطريق، وكلا يوحين يستحيل فيه تعالى.

ولا يوصف تعالى بأنه «مشاهد»، لأن معنى هذه البقعة يعيد حصول
 علم عن طريق هو الإدراك، وذلك يستحيل فيه تعالى.

ولا يوصف تعالى بأنه «مطلع»، لافتضاء هذه البقعة معلو مكان
 وإشراقه، وإنما يوصف أحداً بها على معنى العلم مجزأ.

ولا يوصف تعالى بأنه «حادث»، لأن حذق في اللغة هو القطع، وإما
 يقولون حذق على قطع على علمه وفرع منه، وذلك مستحيل فيه تعالى.

[ولا يوصف تعالى بأنه «ذكي»، لأن الذكاء هو بعة في التنقن
 ولتحفظ، وذلك لا يليق به تعالى] (١).

ولا يوصف تعالى بأنه «حفظ»، بمعنى لعدم، لأن معنى هذه اللفظة يفيد المنع من هلاك الشيء وتلفه، كما بقول «حفظ متاعه وماله». وهذا المعنى يستحيل فيه تعالى، لأنه عالم لنفسه.

و يستحيل وضعه بأن «عبوده محبوبة»، ويوصف تعالى بأنه حافظ لمعنى الدفاع عنا والحراسة لنا.

ولا يوصف تعالى بأنه «معتمد»، لأن هذه اللفظة حرة على لوحد متى لأصل محاراً، وانحاز لا يجب إطراده في كل موضع.

ولا يوصف تعالى بأنه «دور»، لأمرين. أحدهما أن وصف النعم بأنه عسر على سبيل المحار، وتشبيهه به من الدقة بما لأنه مع من الفصح، أو لأن عدم الذي هو عقل مع عسره مما هو فرع عنه من إرواء، وما هو محال لا نفس عنه، ولا يطرأ في كل موضع. والأمر الآخر أن العقل وسدته مع نفس من تشبهه، ومع ما هو عنه (١) من إرواء. وكذا النفس لا يجوز عليه معنى، غير أنه تعالى لا يوصف بأنه غير عاقل، لأنه بوجه أنه على أصدد العلم أو ليس بعالم.

فصل

(فيما يجري عليه تعالى لكونه حياً وما يرجع إلى ذلك)

د ك ر حتى من لا تتعد كونه عاقل قادراً، أو من لا يصح أن يكون عاقل قادراً، لا هو، وعنده أنه تعالى على هذه الحال، فوجب أن نصفه بأنه حيّ للحصول المعنى فيه.

ونصفه تعالى بأنه راء ومُدرك وسميع ومبصر، لأن ذلك كله وحب عن

كونه حتماً، و«نصفه» ذلك عند وجود مُدرك، لأن وجود شرط في تعلق الإدراك، ولا نصفه بذلك كنه في «بَر» لأنه يقتضي وجود المدرك، ونصفه تعالى أنه «سميع بصير في لم ير»، لأن فائدة ذلك أنه على حاشي يجب معها أن يُدرك المسموعات والبصريات إذا وجدت، وبسبب به تعالى بكونه سميعاً بصيراً صفة رتبة على كونه حتماً، وقد بسا ذلك في معنى من الكتاب.

ولا يوصف تعالى أنه «الطير»، لأن معنى هذه العبارة تعلق الحقيقة في جهة لم يزل طيراً لرؤيته. ونوصفاه تعالى أنه «الطير» راحم إذا فداه. ولا يوصف تعالى أنه «الشمس» و«البحر»، لأن قد بسا في صدر هذا الكتاب أن ذلك ليس بعدة عن الإدراك، و«هو عبارة عن تقريب الجسم في خاصية، وأنه يعبوب. شمس في أحد به ربحاً، ودقته عليه أحد به طعماً»

فصل

(في محرى عليه من الأوصاف التي لا تختص بوع مفرد)

يوصف تعالى أنه «واحد» على أحد معنيين: أحدهما أنه لا يتنقص ولا يتحرى، والثاني لم [يكس] (١) هذا الوصف إذا ريد به هذا الوجه من أسماء التعظيم والمدح. والمعنى الآخر أن نصفه تعالى أنه واحد بأنه مفرد بصفات نفسه بسبب بعره، وهذا لوصف يقتضي المدح والتعظيم. ويوصف تعالى أنه «فرد» و«مفرد»، بمعنى أنه واحد، كما يقولون فلان فردٌ عصره وواحدٌ دهره.

ولا يوصف تعالى أنه «فرد» لأن هذه العبارة تعيد التفتة والاحتصار.

يقولون ما يحسننا فلاناً، لا فتاً، يريدون قليلاً

ولا يوصف تعالى ذاته (أوثر) ذاته غير معد كونه تعالى واحداً، وإنما
يعدُّ عدداً لا يوصف له، كما يعدُّ بروح عدد آله يصف، وهذا يستحيل عليه تعالى
ويوصف تعالى ذاته «عسي»، ومعنى ذلك أنه حتى غير محسوس، ولا عور
عليه حاجة وهو تعالى عتي نفسه، ويوصف تعالى ذاته في ثم يرب ولا يرب.
ولا يوصف له في كل صفة يختص كونه محسوساً وبق كونه عسي،
كوصفه به يسر وبفرح وبخوف وببرح وبشفق وبفرح، لأن ذلك يختص
جواز الندة والألم عليه.

ولا يوصف تعالى به محسوس واحد ويخاف واشفق وبفرح، لأن ذلك
كما يرجع إلى عدد وليس وصفاً لمصدر، ومعد، وحدث كما يستحيل
عليه تعالى.

ولا يوصف تعالى به «المتى» و«الماضي» و«السهوة» وتصدر عنه.
ويوصف تعالى ذاته «سقي» من حيث صحت أن يعلم ويجه عنه، وقد
سقى تعالى نفسه ذلك (أوثر) بآخر عد، تعالى لوصف سقي، من
جهة لئلا واقصه فهو لا خير له لئلا

خلافه ذهب به فهو من جهة عنه تعالى سمعاً وشرعاً، لأنها
ليست بصفة وهي معدة في ذلك، وقد لأجل وقوع اشتراك مستقيم في
وأنه حررت من لاوه، فلا يرجع إلى غيره في يقد، وذهب لا يقد
لشيء يرجع إلى وصفه، وذهب إلى أنه مقيدة أنه لا يجوز تعبرها وتندبها،
ولعله على ما هي عليه، ويجوز ذلك في لاند

وفين أنه غير متمنع أن يكون معدة من حيث [مرب] (١) ما يتعين

العلم به كالأدب كما لا يتعين عليه من الأكلوب والخصب، وهذه قاعدة معقولة.

وآخر هذه النكتة على أعده وخصب، والموجود والمعدود، لأنهم يفتون علمهم شيء موجوداً، ويصعب شيء معدود، وخصب شيء لا يفسد، ويستعمل شيئاً معدوداً، وكونه تعالى أولاً فحينئذ شيء في وعي ذلك عند لا أن يناء لله» (١).

و يوصف بالزينة (الأدب)، وهذه صفة في اختصاص ممكن أن يصح بغيره، وخصب بغيره من غير ما من غيره.

وقد تصدق به تعالى هذه صفة لغيره (٢) و«الله ربه» يراد منه في الاحتصاص هذه صفة على حد لا يمكن احصاءه، لأن أهل اللغة يفسدون ويقولون «أصرت فلان فلان» بمعنى «أحطت من نصرة» ولا يوصف تعالى بـ «أعني» لا مفسد، خوفه (أعني أعني) و «أعني» لعينه.

ولا يوصف تعالى بـ «أعني» (٣) نفس مظنة وال حال على سبيل إرضاءه، فبقا «أعلم نفسه»، لأن صلاح هذه سعة تارة و حمة مخصوصة، ويستعمل على سبيل لإضافة فعله نفس كذا كذا، ولا يوصف تعالى بأنه «معنى»، لأن ذلك يعد اقتضاد الكلام، لأنهم يقولون «فهمت معنى كلامك»، و«ما هذا معنى كلامي»، ويحور أن يقال به تعالى معنى بتشديد، لأنه المقصود بالكلام، ويوصف تعالى بأنه «غير الأشياء»، وفائدة هذه صفة اختصاصه تعالى بصفات دونه.

ولا يوصف تعالى بأنه «دَم» و«وَهْر» و«كَمْ» لأن هذه لأوصاف تقتضي مضافاً تقدمها وحصولها بعد أن كانت غير كمنة، وذلك يستحيل عليه تعالى

و يوصف تعالى بأنه «سُتُوح قُدُوس»، و«بُتَّة» في ذلك سره على لا يخور عليه في ذاته وفي فعله.

ولا يوصف تعالى بأنه «عُوق» مضافاً، لأنه يقتضي لصوفي المضافة، ويصيح على من استغيد. و«ال» تعالى «عُوق» كل ذي علم عليم» (١)

ولا يوصف تعالى بأنه «قَرِيب» مضافاً، لأنه يفيد القرب في المسافة، ويوصف بأنه قرب من المحبين، بمعنى أنه قريب من دعائهم وحاجتهم.

ويوصف أيضاً بهذا المعنى من حيث كونه «بُتَّة» و«عَمَل» كعبه لقريب بما يقرب منه.

ويوصف تعالى بأنه «حَقٌّ»، بمعنى أن عبادته حق، فهو محار على كل حال

ويوصف تعالى بأنه «صَفِيٌّ» مضافاً، وهو صانع، ولا يصفى عنه تعالى لا قصته الطاهرة، و«الهي» (٢) من صفات الخواهر

و«السميع» أبو على من وصفه به «يسمى»، و«ال» أرفع هو لا حيل لإصلاح الأمور ويوصل بها، وذلك مستحيل فيه تعالى وليس يسمع وصفه بذلك مضافاً بقوله «أرفع بعدد»، أي سمع عنهم ويخفف عنهم.

ولا يوصف تعالى بأنه «حَسْبٌ» ولا «حَسْبٌ»، لأنه يقتضي أن حسن بصورة، و«ال» ريد الحس خلاف صحيح مستحق به مدد وذلك حدوث على بعض لوجود، وهو مستحيل فيه تعالى.

وكان (أنه) شبه بحرف في ذلك ويعرب. وقد ينسق الاسم من الفعل المستقل وبعد وجوده، مثل «ريد ضرب عدو» أو «ضرب لمن». ثم رجع عن ذلك فقد ينسب من الماضي وحصر ولا يشتق من المستقل. وهذا أولى، لأنهم لا يستفون بك جمع، وقد ورد «ريد ضرب عدو»، وأمعن أنه يكون في «ضرب» ولا يسحق تسمية لأن ودعى. ولا شبهة في الاستدلال منه، لأنه إذا كان «ضرب» قد مضى من مفعوله من الضرب وحده، وهذه المنة، فإنه فيما هو موجود من الضرب وفيما يقتضي.

ولا يصح تعدي ذلك على فعل في المرب، لأن هذا الاسم ينسب من وجود فعل ولم يوجد الفعل في لم يرب، ويوصفه بعد أنه غير وعل في المرب (١) ويفيد عدم الفعل في تلك الأحوال.

ووصفه بعد أنه «مُحِبٌّ» و«مُوحِدٌ»، لمشاركة هذين الصفتين له أنه قولنا «فاعل».

ولا يصح وصفه بعد أنه «تارك»، لأن هذه الصفة تصيد في عرف المتكلمين مالا يجوز عليه بعدى، لأنه قد سب في معنى من هذا الكتاب أن حذ لترك هو ما استدل بالقدرة بدلاً من صفة به يصح سنده على هذا لوجه، ومعنى هذا أن لا يصح فيه تعدي.

واللغة وإن أودت في تسمية تارك من كان غير فاعل، فلا يصح تعدي مطلقاً بأنه تارك على مذهب اللغة، لأن عرف المتكلمين أحسن في أسمائه وصفته من اللغة. وإن قيدته فله «تارك» بمعنى أنه لم يفعل حراً. ويوصف تعدي بأنه «مخترع»، لأن وثدة هذا توصف حراح لفعل من العدم إلى الوجود، وهي ثابتة فيه تعدي.

وهذه انكسبه في تعريف وثلاثة أخرى، وهي يحدد فعل في الأمر من غير
أية ولا سبب، والوجهات ثلث في هذه. وعلى وجه الثاني لا يكون أحد
مختزعا.

ويوصف تعالى بأنه «مبتدع»، وثلاثة هذا الوصف ابتداء الفعل لا على
مثال، وقيل أنه نفس معنى لا حيزاء، وقوله فمن فعل شئنا لا بوجه الشريعة
بأنه «مبتدع» وفي فعله أنه «بديعة» بقوى الوجه الأول.

ويوصف تعالى بأنه «مشتى»، لأن ذلك لا لإيجاد في غير ملا سبب.
ويوصف تعالى بأنه «صانع»، لأن معنى هذه بقطعه معنى واقع، و
استعملت في التعارف في الجوزف.

وعند أبي علي أنه تعالى يوصف بأنه «عادل»، لأنه بمعنى هو عل
ومُحدث ومع غيره من ذلك، وقال. هذا الوجه يقتضي استعمال الجوزج
في الفعل، ولا يوصف به.

وبقوى هذا المذهب شاق أنهم لا يصفون أفعال لملوب بأنها أعمال،
ولا يقولون (١) عملت ففني كم عملت (٢) مبدى.

ويوصف تعالى بأنه «خالق»، لأن فائدة هذه اللمظة وقوع الفعل مقدراً
غير مشهور عنه، وباعرف لا تنص هذه اللمظة، لا فيه تعالى وتفيد في غيره.
ويوصف تعالى بأنه «مقدر» و«مقدر»، من حيث فعل تعالى وليس
بساو.

ويوصف تعالى بأنه «مكُون» و«مشت»، لأن ذلك يقتضي إيجاد
أفعاله.

ولا يوصف تعالى بأنه «مكتسب»، لأنه يفيد اختلاف مدفع ودفع

(١) في السحتين «ولا حول»

(٢) في السحتين «علمت» في التوضيح.

لصار.

ويوصف تعالى بأنه «محسن» على أحد معنيين أحدهما من حيث فعل الحس، وهو لا يتعدى. وثاني من حيث فعل الاحسان، وهو متعد. وعلى هذا لا يوصف تعالى من فعل عقاب، لأنه محس على طريق التعدي، ويوصف تعالى من فعل ذلك بأنه محسن على لوجه يدي لا يتعدى.

ويوصف تعالى بأنه «معلم» و«متفضل» و«حواد»، لوقوع لأفعل لتي تقتضي اجراء هذه الصفات عليه منه تعالى.

ويسمح أن يسكر منه المتفضل حتى يوصف بأنه «متفضل»، من يوصف بذلك من فعل عيى والكثير، وأما «حواد» فلا يوصف إلا من أكثر من فعل الجود والتفضل.

وفرق قوم بين حاد وحواد، قالوا يوصف من فعل المرة الواحدة بأنه حاد، ولا يوصف بأنه حواد إلا مع لاكثر.

وأخطأ من قال إن الحواد من باب جميع ما في وسعه، وذكر أن يهرس إنما وُصف بأنه جواد لإخراجه جميع ما في وسعه من الخضر، وادعى أن الله تعالى لا يوصف بأنه حواد إلا لفعل من الجود ولورد عليه لم تكن الريادة حسنة.

وبما أننا لاحظنا من باب ذلك من جهة أن أهل اللغة يسمون من أكثر الافضال والانباع على قوم بأنه حواد، وإن كان متمكناً لكثرة ما به واتساع حانه أن يفحص على من هو أكثر عدداً منهم، فعلم أنه لا تعتبر بفراغ الوُسع وصفة الهرس بأنه جواد بخار، لأنه غير مطرد في كل موضع فيه استمرع الوُسع. ألا ترى أن من استمرع وسعه وطفته ما في سعي والعدو لا يوصف بأنه جواد.

ويوصف تعالى بأنه «مُصِيبٌ» و«حكيم» لأن أفعاله كلها صواب

وحكمة، وقد يوصف المصنف بأنه مُصَنِّفٌ بمعنى الواحد من جنس وصفه به لا
يكثر منه.

وقيل معنى وصف حكمه بأنه حكمه أنه لا يتجلى فعله شيء من
سفه، لا ترى أنه لا يوصف بالحكمة من يفعل حكمة مرة وسفه حزن
ويوصف تعالى بأنه «عَدْلٌ» بأنه رب، لأن قلوب عدل في أصل سفه
يسوء يفعل ذلك حسداً، ولا يعرف بمعنى به يفعل بدى لا يتجلى
أفعاله سوى العدل.

ويوصف تعالى بأنه «مُعِدٌّ» و«مُعِيدٌ» لأنه معِدٌّ و«مُعِيدٌ» ومعنى
معيد أنه يعيد ما تقدم عدمه إيجاده.

وقال قوم لو كان معنى معيد هو ما ذكرناه وصف عدمه تعالى في
هذه الآية، لأن نصيح في هذه الأحوال على أنه معيد قد أعيد شئ من
أفعاله وذكروا أن معنى هذه اللفظة أنه مع في قصته وحسنه لا بعد
حال.

ووصفه تعالى يوم بأنه مُقَدِّمٌ على الفعل قاصداً، وأورد أن لا يوصف
بذلك، لأن مقدم بعد انقضاء من بعده مشقة وكثرة وحول، وهذا هو قول
«أقدم في خروج»، ولا تقولون مثل ذلك في هذه المسئلة وبدء.

ويوصف تعالى بأنه يقدم على سفلين فهو قدم معنى عمده، وإن به
تعالى «وقدما إلى ما عملوا فجعلته هباء منثوراً» (١) وسفه من سفه
متممه ليعود يوصف بذلك. ولا على هذا أنه قد يستقضى قدمه من سفه وإن
كان ناشئاً أو معممى عنه، لأن ذلك محال وحقيقته قدم به وقدم من سفه، كما
يستعمل من سفه ولا يشعر سائراً محراً، فمعلوم أنه من فيه الله محذر.

و يوصف تعالى بأنه «قاص لأفعاله»، بمعنى أنه حفيها، ويوصف تعالى
[أنه] ١١، فصي الواحاش من فعل عبده، بمعنى أكرمها، وإذا أوهم إطلاق
من ذلك قرن بما يزيل الإيهام.

و يوصف تعالى بأنه «مقدم» و «مؤخر»، لأنه تعالى له قضاء يفعل،
فيوصف لأخيه بأنه مقدم ومؤخر، وحذف هذه عنه وأنه قويه بأنه فاعل،
أن مدرة تعين بنفسه فعل، ولا تعين المدرة بالعدم، والله تعالى يفعل
الصفة الذي يكون بعد العدم والقضاء.

و يوصف تعالى بأنه «محدث» و «مفسك» و «معو» و «محي» و
مست، خصوصاً من فعل هذه وتوصف من فعله
و يوصف تعالى بأنه «مكتف» و «مفرغ»، لأنه تعالى قد اكتف وألزمها،
فحب وصفه بمكتف مفرغ. وقد ثبت في عدم من هذا كتب حقيقة
مكتف واحلاف فيه، وذلك على الصحيح منه.

و يوصف تعالى بأنه «دليل» و «دليل»، لأنه تعالى سماه تعالى به دلالة،
ولهم خلاف دليل فيه تعالى من حيث معنى الدلالة وبطور فيه هذا
لاسم قيد بما يزيل الإيهام.

و يوصف تعالى بأنه «مؤثر» على وجهين أحدهما أنه تعالى فاعل حور،
وإذا حرم معنى أنه صفت بدلالة على الحق.

ولا يوصف تعالى بأنه «مؤثر» على سبيل الحقيقة، وقوله تعالى «الله نور
سماوات وأرض» ٢٤ معناه أنه مؤثر، وقد علم لأهل سماوات
و أرض من قوله تعالى «الله نور» ٢٤ معناه أنه مؤثر، وقد علم لأهل سماوات

و يوصف تعالى بأنه «مؤثر» لأنه تعالى فاعل يهدي بني هو دلالة على

حق وتسميه من له فضل، وهو أيضاً أحد - يهل أنوب في صريخ الحنة والثواب.

و يوصف تعالى بأنه «مُضِلٌّ»، مبتدأ - يعاقب واعدون عن دحر حنة
أي ادحار سر، ولا يطبق ذلك لئلا يوهم لاصلاح عن الدين.
و يوصف تعالى بأنه «مضطر»، وكذا نوعي بقول معنى هذه القطعة هو
أن يفعل ما لا يمكن المردف منه من دفعه عن نفسه، ولا يراعى كونه من
جنس مقدوره.

و كان نوحا شتم يذهب إلى أن الاضطراب في سمعه هو الالحاء، لأنهم
يقولون «صطرنا بعدو إلى الحس»، بمعنى أخذ الله وفي عرف مكمنين
بعد أن يفعل في الانسان ما هو من جنس مقدوره مما لا يتمكن من دفعه
وقول أبي هاشم «و»، وعلى كلي الدهيين يوصف تعالى بأنه مضطر،
وأي رجح قول أبي هاشم لأن أحدنا لا يوصف بأنه مضطر في لونه، ويوصف
بأنه مضطر إلى عليه الضرورية.

و يوصف تعالى بأنه «يُطْفِئُ لَعْنَهُ وَيُؤْمِنُهُمْ وَنِعْمَتُهُمْ»، لأنه تعالى قد
فعل ما يشق منه هذه الأوصاف.

وقد يوصف بأنه «يلطف» على وجه آخر، بمعنى ارحمة وتعطف، وهذا
لمعنى لا يخص بكلمة بل يتعدى إلى غيرهم من الأحياء.

و يوصف تعالى بأنه «حَيَّرَ» لأن هذا اوصاف بعد الاكثار من فعل
الخير. وأبو علي يجزبه عليه تعالى هذا الوحد، وامتنع أبو هاشم من احراء الخير،
قال: لأن هذه اللفظة تعد فائدة الفاصل، فإذا [لم] (١) بحر لفظه فاصل لم بحر
هذه

و لأولى أن يكون سبب لامتاع من احراء بقصة الفاضل المع الشرعي
ولا حرج، وب كان قد قل قوم إن هذه القصة تعد مزية معنوية من طريق
لشهادة أو العاد، وذلك مستحيل فيه تعالى.

ويوصف تعالى بأنه «بصير للمؤمنين» و «حادث لملك قريش»، والبصرة
هي لمعونة والثوب و تثب، وهو تعالى فاعل ذلك بالمؤمنين، وخذلان هو
العقاب وما يجري مجره من أمر مؤمنين وعددهم أن سعي الكفر ويقتوهم
ويقتوهم.

ويوصف تعالى بأنه «رحيم» و «رحيم» و «رحيم» وهذه الأوصاف
مشقة من الرحمة وهي لعممة وفي يوصف بالرحم خاصة مابغة يختص لله
تعالى بها، وقيل: إن ذلك المربة انه هي من حيث فعل لعممة بي يستحق
بها بعدة، ولا يشركه في هذا المعنى سواه.

ويوصف تعالى بأنه «رؤوف» و «رؤوف» و «رؤوف» و «رؤوف» و «رؤوف»
و «رؤوف»، لأن رؤوف لا حساب والاعمال، وقد عتد بك تعالى عباده ولا
معنى لتخصيص من حص كونه تعالى سائر المؤمنين، لأن سائر هو وعل
سرور و تسنه، واد أفع به تعالى الكفر وأنعم عنهم وأحسن ايهم، فقد
سزهم أن فعل تسبب سزهم. ولا شبهة في أنه تعالى هو برق والكفل
بالأرقي [ويوصف تعالى بأنه «عذب» و «عذب» و «عذب» على صريين من انجور،
معنى أن يعذب و رضاء من فعه تعالى (١).

ويوصف تعالى بأنه «مؤمن» على وجهين: أحدهما أنه مصنف لنفسه
وثبته وأثبتته، ولوجه الآخر أنه يؤمن لعدد من اصاعه حصوفهم ويؤمن
مستحق الثواب من العقاب.

ويوصف تعالى ذاته «مُهِمِّن» بمعنى أنه مُرَّ على جميع الامور.
ويوصف تعالى ذاته «صَدِيقٌ»، ويعني فيه أنه تعالى [طاب] (١) لخلق
المظلوم في الدنيا من حيث مُرَّ ذاته اليه ويزده عنه، وإد امر الخ كمرودة
حق على مستحق فيل إليه طاب خلقه وهو عدل طاب في آخره خلق
المظلوم، لأنه أخذ لحقه من الظالم.

ويوصف تعالى ذاته «مُذَرِّئٌ» على معنى وصوله الى مراده، لأن من وصل
الى مراده قبل دياره أو هم اصلاقي هذه بقصه بقي تحصل سحى عند كونه
رأى وأخرى غيره قد مايزيل الالهام.

ويوصف تعالى ذاته «سَكِينٌ» و«سَكِينٌ» عروء وقد حصل المبرق لله،
واعني ان شكره كمن كان معه خروء على فعله وسكن له ولا الله
تعالى بخاري على تعدد سحى مذكر.

وأيضا قد سمي «عَرَبٌ شَيْءٌ» من حربه، كما قال تعالى «وَجَزَاءُ
مِيقَاتِهِمْ شُرَكَائِهِمْ» (٢)، وهو من عذر على سكره، فسمي الخروء على
لشكره من شكر وهو شكور فهو مدحه في فعله سمي سكره (٣).

ويوصف تعالى ذاته «حَمِيدٌ» و«مُحْمَدٌ» و«مُحْمَدٌ» و«مُحْمَدٌ» و«مُحْمَدٌ»
من حمده غيره، مستحق حمده عنه، وحمد مدحه في المحمود مثل فعل
ومضول.

ويوصف تعالى ذاته «يَتَّى» و«يَتَّى» و«يَتَّى» و«يَتَّى» و«يَتَّى»
لأنه يمتد بوجهه (٤)، و«يَتَّى» هو ائمة وسكن بكرهته، وقد تمدح العرب
به، فقد و«فلا ربني الصميم» ان مسج عنه، ولا مدحه في وصفه بكرهته

(١) سورة مد لانه

(٢) سورة مد لانه

(٣) سورة مد لانه

(٤) سورة مد لانه

و يوصف تعالى أنه «وكيل» . ويجب أن يفهم من «وكيل عبيد» معنى
 به متكفل موب . وهو (١) معنى قوله «حسب الله وعم الوكيل» (٢) .
 و وكيل في الاصطلاح يقتضي أن يعرف الله عمه . موب عنه على سبيل لئلا
 ولا يوصف تعالى بأنه «موكول» . لأنه تعالى لا يسد أمره في غيره .
 و يوصف تعالى بأنه «موكول على الله» لاستداده في معونه .
 ولا يوصف تعالى بأنه «مولى» . لأنه يقتضي فعل صوت رآه . لا
 نرى أنه لا يوصف الحجر بأنه ناطق .

ولا يوصف تعالى بأنه «مؤيد» . لأنه لا يوصف
 ولا يوصف تعالى بأنه «مؤيد» . لأنه لا يوصف
 خصوصاً في وجهه .
 ولا يوصف تعالى بأنه «مؤيد» . لأنه لا يوصف
 ولا يوصف تعالى بأنه «مؤيد» . لأنه لا يوصف
 و وجهه في مع من شاء . لأنه لا يقتضي معونة على سبيل لئلا
 وذلك لا يليق به تعالى .

ولا يوصف تعالى بأنه «مؤيد» . لأنه لا يوصف
 هي الاقتصار على الله . و لا يوصف على وجهه في سبيل نفسه . و قد
 معصية . بل هذه بقصة مستقلة من جعل الله في غيره في سبيل موبه . و
 طبعه على سره . و لا يوصف تعالى بأنه «مؤيد» . لأنه لا يوصف
 صواب أنه عليه ربه حسيه هذا وجهه . و لا يوصف تعالى بأنه «مؤيد» . لأنه لا يوصف
 «الحقة» بالفتح التي هي الحاجة .

ولا يوصف تعالى بأنه «مؤيد» . لأنه لا يوصف
 و لا يوصف تعالى بأنه «مؤيد» . لأنه لا يوصف

ذلك متقرباً إليه، وذلك لا يجوز فيه تعالى.

ولا يوصف تعالى بأنه «مخرب» و «مخسر» و «مفسد»، لأن ذلك كنه
يقصد التوصل إلى أحده ولا يخرب عنه تعالى

فصل

(فما خرى عنه تعالى من الأوصاف ارجاعه إلى الإرادة والكرهية)

علم أن كونه مريداً حسن مختلق من فعل الإرادة، وما وُصف تعالى
بذلك كونه على هذه الحار العقوبة، فوصفه عند سحقيق بأنه مريد ليس من
صفات الأفعال. ود [مضى] (١)، في كلام السجّج أنه من صفات الأفعال
فلأنه تعالى لا يستحق هذا الوصف لأنه فعل الإرادة وبم يكن مستحقاً
مها (٢)، فهذا هو العذر في حري هذا من صفات الأفعال

و يوصف تعالى بأنه شاق، لأن المسبة هي الإرادة

و يوصف تعالى بأنه محب لتفعل، لأن معنى محبة هي الإرادة، وإن اعتد
أخوف مع لفظة المحبة وم يعتقد ذلك في لفظة الإرادة، وقد يتبادر ذلك في صدر
هذا الكتاب.

وليس المحبة هي الشهوة، ولا شريرة (٣) من شهوة وإرادة، لأنها
يقولون «فلان يشتهي الأكل» ذلك صفة لا يقولون إنه «محب الأكل»
كما لا يقولون إنه «مريد له في حار صوة».

و يوصف تعالى أنه «راضٍ بالفعل» ذلك صفة وإنما يوصف الإرادة
بأنها راضية ذلك من معتقده بفعل آخر، لأنها لا تكون يقولون في المريد
بأنه راضٍ بفعل نفسه كما يقولون ذلك في فعل غيره. ولا يقولون إرادة راضٍ

رصى إلا د وقع مودعه. لأنه انكروا يقولون رصى شيئاً وهو وقع.
وحيث أن يكون نكرانه موصفة من الإرادة وعمل، لأن من أراد من
غيره شيئاً ثم كرهه ووجد اشعث و... إلخ. فإراده متقدمة لا توصف بأنه رصى.
وعند أبي علي أنه تعالى لا توصف بأنه رصى فعل ردى لا ركب ردى
وعلا نكران مودعه، ولا تصدعه في فعل دون حربه بوصف بأنه رصى
طاعته.

وعند أبي هاشم يوصف بعد أنه رصى تصدعه وان كان صاحبه في
في نكسره، ويقولون معنى كونه بعد رصى عن ردى به من هل يوب.
والصحيح أنه بعد يوصف بـ رصى بعض الأفعال بوقوعه من مضارع
عنده و... إلخ. عصب في غيره، وليس يوصف بعد أنه رصى عن أحد إلا
وهو مستحق ثواب، ولا حرج أن يكون مسجوداً أيضاً بعد أن فعل آخر.
ويوصف بعد أنه قصد في فعل ومحرره وموثر، لأن إرادة الله
تسمى قصداً. ففعلت بعد يريد و... إلخ. وكنت من فعله، ولقد لا يستوي
من ردى من غيره فعلاً بأنه قصد فيه، ولا من فعلت فيه الإرادة بأنه قصد.
وليس يمنع أن يسمى إرادة قصداً وإن لم تكن معدية بمراد، لأنهم
يقولون «قصدت لي ما أريد أو لي ما أحب به»، كما يقولون «عزمت على
ذلك». وما الايثار والاحتياط فشرط احرائها شروط حره عصب، ولأنه من
شترائط روى الأجزاء وحصول شجاعة.

ولا يوصف بعد أنه «عزم»، لأن الإرادة لا تسمى عزمياً إلا
كانت من فعل يريد ومعلقة بفعله ومتقدمة لكن الفعل إن كان مستنداً أو
لسه بـ [كان] (١) مسبباً. وإرادة القديم تعالى لا تتقدم على المرد، لأن

تقدمها عث(١).

ولا يوصف تعالى بأنه «ارو»، لأن منه ما يوصف بها لإرادته إذا كانت في العيب والعصير وكتب مشعوه في عيب، وقد لا يوصف تعالى بأنه «مضمير» ولا «منطو».

ويوصف تعالى بأنه «كروه»، لأنه حق منه هي عن عيب، وقد سب أن النبي لا يكون كدث لا يكرهه. ويوصف تعالى بأنه «ساحط النعمان» لأنه كاره له.

ويوصف تعالى بأنه «العصب على الكثرة»، بمعنى أنه يرمز عصبهم ولعصبهم، وليس مرد يدك تعبر لأخوات التي تلحق العصباء، لأن أحداً قد يوصف بالعصب إذا أردت موبد لم تعبر أخواه.

ولا يوصف تعالى بالعظ لأنه سمه للعبر بالأحق العصبان.

ويوصف تعالى بأنه «سعض يكثر»، بمعنى أنه يعاقبهم.

ولا يوصف تعالى بالأمس وحسرة، لأنها بعيدة عن العلم بأمر متقدم، وأعم لا يجوز عليه تعالى

فصل

(في نسخته تعالى من الأوصاف من حيث لم يفعل)

(ما يقدر عليه من أفعال مخصوصة)

قد علمنا أنه تعالى لا يفعل شيئاً من المباح، فبحسب أن نفسه لا يقتضي تنزيهه عنها، فوصفه تعالى بأنه «سوح - قدوس» قد بين أنه يقتضي تنزيهه عن كل قبيح، فبحسب أن يجوز عليه هذه المنة

(١) هنا تكررت في نسخة ع ب «و» يوصف تعالى بأنه «ارو».

و يوصف تعالى بأنه «ظهير» بمعنى سره من السج
و يوصف تعالى بأنه «عفو» و «غفور» و «سار» و «استار» و «عفو»،
أمر عفو و غفور و عفو و غفور يوصف به من حيث أسقط عذاب بعضه تفصيلاً.
و عند المعتزلة أنه يوصف بذلك من حيث لم يفعل العذاب مع وقوع
الذنب لئلا يسحق به، و أن كان قد حرج عن استحقاقه بالثبوت أو ثبوت
الطاعة العظيمة.

و الذي يدل على صحة ما قلناه و فساد ما فوه أن من أسقط ذنبه على
غيره تفصيلاً لا يبار به قد عفا عنه، ولو قصاه لفسد سره مضالته به لم
يقبل أحداً به قد عفا عنه، فعلم أن غطة «عفو» لا تطلق إلا مع تفصيل.
فلو لم يفعل بعد العذاب عن لا يسحق العذاب لم يوصف بأنه عفو، و غفور
و غافر بمنزلة عفو في هذا الحكم.

قد قيل: قد قال الله تعالى «وإني بعد من ذاب» (١).
فقد. قد يب أن الله لا يوجب سعة عذاب، قد عفو مع استوفائه فهو
متفصل بإسقاط العقاب.

فإن «سار» و «استار» فعدله أنه تعالى لم يفعل في الدنيا شيء له عذاب
من لمن و سحاف وما يجزى مجرامه.

و يوصف تعالى بأنه «خبير» من حيث لم يفعل العقوبة.
و عند أبي علي أنه يوصف بذلك من حيث فعل ما بضاد العقوبة من
حياء و انصحة و الشهوة، و هذا عند، لأنه تعالى موصوف بخبير في حيا و انصحاء
الخلق و عدمهم و أن لم يكن في ذلك حيا و انصحاء و شيئاً من صفة ولا
سهوة ولا حدة و أحدث يوصف بأنه خبير من حيث لم يسقط من ظنمه و أن

يعلم أنه فعل في جسمه شيئاً يصاد الاستعام
 وليس يجب أن لا يوصف في الآخرة بأنه حليم إذ استوى العقوبة، لأنه
 تعالى ليس يخرج باسمه ليعذب في الآخرة من أن يكون مد عتبه وقدمه في
 الدنيا، ففائدة وصفه تعالى بأنه حليم لا تنعير
 ولا يوصف تعالى بأنه «صور»، لأن فائدة هذه اللفظة نقصي احتمال
 المكارة والآلام، وذلك مسحيل فيه تعالى.
 ولا يوصف تعالى بأنه «وقور»، لأنه بهذه الاستمرار في المكان وبني
 القيس، وذلك مسحيل فيه تعالى.
 وأعم منه أن كان من كبر الأعراس في عهده عدني أسمائه وصفته
 تعالى أن يدعو عز وجل بها في الأمور التي يطلبها منه وحب أن يذكر جملة
 يشرف بها على معنى بدعاء وشروطه وأحكامه.

فصل

(في ذكر جملة من أحكام الدعاء)

أعم أن الدعاء هو طلب بداعي الشيء من غيره.
 ويمضي في الكتب أنه يقتضي الرتبة وأن يكون المدعو على رتبة من
 الداعي، بعكس الأمر. وليس الأمر على ذلك، لأنهم يستقون السيد دعاء
 لعهده إلى سقيه لماء وغيره مما يأمر به، ويعملون: إن الله تعالى دعاء إلى
 عبادته وطاعته، فيبطل اعتبار الرتبة.

لكن قد حصل في إطلاق لفظة «الدعاء» أنه يختص بالطلب من الله
 تعالى دون غيره، وإن كان التقييد يخالف ذلك. لأنهم يقولون «في هذا الدعاء
 دعاء» إذا احتض مسألة الله تعالى ولا يقولون ذلك في غيره، كما احتضت
 عطية «القرآن» بكتاب الله تعالى وإن كان أصل اشتقاقها من الجمع

المشترك المعنى.

و عما سموا تمجيد لله تعالى و تسبيحه (دعاء) بأن المقصد بذلك طلب الرحمة و المعرة، ولأنه لا يخفى أن أكثر من مائة وضرب و دعاء إما يكون كذلك بالارادة كالأمر.

ومن شرط حسن الدعاء أن يعلم الداعي كون ما يطلب بدعائه مقدور من بدعوه، وذلك يقتضي في من دعا لله تعالى أن يعرفه حق وعرف بصفاته وقدرته وحكمته.

ومن شروط حسن لدعاء أيضاً أن يعلم حسن ما يطلبه من الدعاء، وإما يعلم ذلك بأن لا يكون فيه وجه قبح ظاهر، ودعاب عنه من وجوه القبح - مثل كونه مفسدة. وحب أن يشرط في دعائه و يطلب به نفسه بشرط أن لا يكون مفسدة، وإن لم يظهر هذا الشرط في دعائه جاز أن يصح في نفسه.

ومن الشروط أن لا يكون عاماً بأن ما طلبه لا يقع ولا يفعل، نحو أن يسأل الله تعالى أحياء الموتى يستريحهم أو عسراء عذب كعبر و عند أبي علي أن ذلك يقع عقلاً، وعند أبي هاشم أنه يقع بالشرع من حيث كان مقصده وليس بقيق في العمل.

وقد يحس من أن يدعو [لله] (١) تعالى بأن يفعل ما يعلم أنه يفعله لا محالة، وإما يحس ذلك على سبيل الانقطع ولأن فيه مصلحة ولطفاً، وهذا حسن ما لاستعمار المؤمنين والصلاة على الأنبياء والمرسلين، والملائكة المقربين، ولا شبهة في أن فعل ذلك عند الدعاء لا يستلزم إحادة به.

وينقسم ما يتناوله الدعاء الى قسمين:

أحدهما: قد يقدم لعلم بأنه واجب مفعول لا محالة، نحو ثلثة مؤمنين

و صلاة على سبي صلوات الله وسلامه عليه ونداء المائدة (١) فيه التعبد والتقرب لا طلب ما يتناوله الدعاء.

والقسم الآخر لا يعلم وجوبه و حصول فعله لا محالة، وهو على صريح.

أحدهما أن يكون واحداً وإن حتى عند وجوبه، من أن يكون منفرداً في تكليف، ويقسم إلى ما يكون (٢) مصححة على كل حال، وإن ما يكون طغياً عند ادعاء، لأن مدعاء على كل حال شرطي فعه

والقسم الآخر من القسمين الأولين: من ليس بواجب من لاحسن وتفصيل، وذلك ثم حور أن يفعل وإن لا يفعل، وقد فعه تدعى عند ادعاء فهو اجابة له.

وقول «الحب الدعوة» يقتضي تكرار حبة دعائه، وأن لفعل عند دعائه على سبيل الكرامة به و روق من مرتبه.

ومنى سأل أحدهم به تدعى أمر فعه لا يحب بقطع على أنه من أحب دعونه، لأنه إذا سأل بشرط أن لا يكون فيه مفسدة فعه محتسب أن يكون بما لم يفعل مظهره لأنه مفسدة، وقد يكون ممنوعاً إذا لم يفعل ما مفسده من غير حصول الشرط، يدي شرحه.

وهذه جملة كافية.

و قد كنت أعرض في هذا الكتاب قد تكلمت بعون الله تعالى فأرجو قطعاً ههنا. ونحن فاطمون له ومشتغرون الله تعالى من رل رب كان فيه أو حليل، ويرثون من كل قول لعله يصحي في تصميه محضاً بصواب

يجزياً برشد، مستنداً فيه على عرش هوى بصحة.

ونقسم بالله تعالى على من تأممه أن لا يقلد في شيء من مراهبه أو
أدبه، وبحسب الحق ما في (١) النص والنصح ولتأمل تعويلاً على ما قد
كفاه ذلك وأرجاه عما تكلف من تعب ونصب، بل يطر في كل شيء نظر
للمستفتح مستدى، مطروحاً لللاهواء المريبة للباضل نزيهة حتى أمثلة المكذب
والصدق، معدلاً في نظره وبصافته في نفسه من أخواه، عبر مائل إلى
أن يكون الحق من أحدهم دون صاحبه حتى يكون منه في جهة وبحرفه في
حرى، بعد سعيه ليدى شعره نظره ونسجه فكره، وان سكره عند انتفاعه
بشيء منه من بداءة به والترحم عليه في حدة وموت ورجاء وقوت.

وبين أوائل هذه الكتب وأواخره كتب صاغر، وان أوجه على عتبة
الاختصار، ولست وأشرح معتمد في أواخره. ولقد في ذلك أن يدور
بأمله واسعة في الاختصار الشديد تعويلاً على أن الاستيعاب والاستقصاء
يكونان في كتب «المختصر»، فليوقف به أملاء للمختصر. لعوائق الزمان
التي لا تمكك تعرب سبه في كتب هذه وردنا في بسطه وشرحه، وذا جمع
بين ما خرج من كتب المختصر وحمل ما انتهى إليه كونه لهذا الكتاب وحده
بذلك الكلام في جميع أبواب لأصول مستوفى مستقصى.

و بحمد الله تعالى على ما وقع وقدره ويسره وسهله من ذلك كله أن
يجمعه حالاً شوبه ومؤمناً من عمده إله على ما يشاء قدير، وصلاته على خيرته
من حقه محمد وآله الطاهرين وسلامه، وهو حسنت وعم لوكل نعم المولى
وعم النصير، غفرانك ربنا واليك المصير.

فهارس الكتاب

- ١ - فهرس الآيات الكريمة
- ٢ . لأحاديث واماثورات
- ٣ . الملل والأديان والمذاهب
- ٤ . أسماء لأعلام ولأشخاص
- ٥ - مصادر وتحقق الكتاب
- ٦ - محتويات الكتاب

(سورة النساء)

- ١١ - «يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين» ٤٨٢
- ١٤ - «ويعتد حدوده بذبحه ذراً جدياً فيه» ٥٠٩
- ٢٩ - «ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل لأن يكون بخارة عن تراص بينكم» ٢٧٢
- ٤٨ - «إن الله لا يعمر قوماً بشرق به ويعمر ما يريد ذلك لمن يشاء» ٥١٥
- ٨٢ - «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلاف كبيراً» ١٠٤
- ٩٢ - «فتحرير رقبة مؤمنة» ٥٢٤
- ١١٥ - «ومن شاقق لأرسوب من بعد تنبأ به هدى ويسع غير مسلم المؤمنين بوله ماتون وتصله جهنم وساءت مصيراً» ٤٢٥
- ١٢٣ - «ومن يحمل سوءاً يجز به» ٥١٠

(سورة المائدة)

- ٢ - «وإذا حلتم فاصعدوا» ٢٧٢
- ٤٤ - «ومن لم يحكم به أمر الله وأمر الرسول فليسوا يقيمون الصلاة ويؤتوا الزكاة وهم» ٥٥٠
- ٥٥ - «من وأبكم الله ورسوله وأبى من المؤمنين الصلاة ويؤتوا الزكاة وهم» ٤٣٨، ٤٧٩
- ٩١ - «إني أريد الشيطان أن يقع بينكم أمدوة واسعفاء في خمر ومسر وصدكم عن ذكر الله ومن الصلاة فهل أنتم متبهون» ١٨٨

(سورة الأنعام)

- ٢ - «هو لدي حنككم من طين ثم قصي حلاً وأحسن مسمى عده» ٢٦٢
- ٨٢ - «الذين آمنوا ولم يلبسوا أيمانهم بظلم» ٥٤٣

(سورة الأنفال)

- ٤، ٢ - «أما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وحده فقلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى

رهبهم بتوكلون • لديس نقيمون اتصالاً ومقاماً رزقهم يعقون • وثلك هم المؤمنون حقاً» ٥٤٥.

٦٠٥ - «كي تُخرجك ربك من بيتك ولحقك ورفعت من المؤمنين لكرهون • يكدلون في الحق عدائين كائنهم يساقون إلى الموت وهم بصرون» ٥٤٣.

٧٢ - «اندين آمنوا وهجرناكم من ولايتهم من شيء حتى هجرنا» ٥٤٣.

(سورة التوبة)

٢٥، ٢٦ - «ويوم نحن د عسككم كبريكم فيه نحن عسككم شيئاً وصاحب عسككم لأرض بما رحبت ثم وسيت مدبرين • ثم رب لله مكنه على رسوله وعلى المؤمنين»

٣٩٩ ٣٩٦

٣٢ - «ورب لله لا اله الا هو» ٥٩٨.

٣٦ - «ل الله عهد به ثمانين شهراً في كتاب الله يوم نحن سماوات ولأرض ما أربعة حرم ذلك الدين القيم» ٥٤٧.

٤١ - «إلا تصروه بعد نصره لله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار دعونا»

لصاحبه لا تخزى • لله معاً» ٣٩٧.

٤٩ - «وان جهنم محيط بالكامرين» ٥٥.

٧١ - «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولاء بعض» ١٣٩.

(سورة يونس)

١٨ - «تعالى عما يشركون» ٥٨١.

(سورة هود)

١١٤ - «يا صاحب يمين لست» ٣١١.

(سورة يوسف)

١٧ - «وما أنت عبدي لئلا وكنا صادقين» ٥٣٨.

٦٦ - «ويعرف كل ذي علم علمه» ٥٩٩.

(سورة الرعد)

- ٦ - «وان ربك لغو مغفرة للناس على ظلمهم» ٤٦٥
 ٢٢ - «و الذين صرروا انفسهم وجههم وآدموا الصلاة وانفقوا ماله ررهم سرأ وعلاية
 ويدرون حسبه لسيئة أولئك هم عقى لدر» ٢٧٠

(سورة ابراهيم)

- ٤ - «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه» ٥٣٨
 ٣١ - «قل لعبادي الذين يقيموا الصلاة وسعوا ماله ررهم سرأ وعلاية» ٢٧٠

(سورة الحجر)

- ٩ - «ان نحن نرلنا انكر» ٤١٠

(سورة الاسراء)

- ٩١، ٩٠ - «ان يؤمن بك حتى يصحرك من الأرض سوعاً أو يكفك بك حبه من محل وعيب
 صحرك لأتار حلاف محبراً» وتصفه الساء كبر رعب عبيد كسفاً أو رأي دقة
 وللا لكة صلا» ٣٩٨

(سورة الكهف)

- ٢٣ - «ولا تقولن لشيء إني س عمل ذلك عدا» ٥٨٨

(سورة مريم)

- ٥ - «واني حفت موي من ورف وكنت مريتي عفر قهت ي من يدك و - مريتي ويرث
 من ك يعقوب و حنه رب رصه» ٤١٢
 ٢٣ - «إني مريتي من هه وكنت مريتي» ٥٠٢

(سورة طه)

- ٦٥ - «من يؤنه موب قد عمل به ح - ٥٠٣

٨٢ - «و لي معارف من تاب» ٦٠٣

(سورة الأنبياء)

٢٨ - «ولا يشعرون إلا لمن ارتضى» ٥٠٨

(سورة المؤمنون)

٩١ - «ما محمد الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق وبملا نصيبهم على بعض» ٥٨١

(سورة النور)

٢٤ - «تشهد عليهم ألتهم» ٥٣١

٣٥ - «الله نور السماوات والأرض» ٥٩٥

(سورة الفرقان)

١٩ - «ومن يظلم منكم نذقه عذاباً كبيراً» ٥١

٢٣ - «وقدموا إلى ما عسوا فحملناه هذا مثوراً» ٥٩٤

(سورة الشعراء)

١٩٥ - «سورة عري من» ٥٤٦، ٥٣٨

(سورة المل)

١٦ - «و وث سبمان داود» ٤٨٣

(سورة القصص)

٤ - «إلى فرعون علا في الآص» ٥٨

٧٨ - «هو أش منه قوة» ٥٩٣

(سورة العنكبوت)

٤٥ - «إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر» ١٨٩.

(سورة الروم)

٤٦ - ٣ - «إنا علم ربهم في أدنى الأرض وهم من بعد عليهم سيعنون» ٤١٣.

(سورة لقمان)

١٣ - «إن الشرك لظلم عظيم» ٥٠٨.

(سورة الأحزاب)

٦ - «الذي أول بالمؤمنين من أنفسهم» ٤٤٧.

٣٣ - «ما يريد الله لذهب عنكم برحمتك أهل البيت ويظهركم تطهيراً» ٤٧٩.

٣٧ - «ودعوا بني أئمة الله عنه وأئمة عنه أمثك عنك روحك واتق الله ونحي في

بعض ما الله عليه وتحشى لئلا والله أن تحشه فيما قصي ريد منها وطراً

روحها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أرواح ادعائهم د. قصو من وطراً

وكان أمر الله مفعولاً» ٣٩٧

(سورة مائدة)

١٦، ١٧ - «فأعرضوا فرسدا عليه سيل انعم وبدلناهم بحشيتهم حتى دوت أكل حظ

وأش وشيء من صدر قلل» دك حرياهم ككفروا وهل بخاري إلا لكفروا»

٥٥٢، ٥٥٥

(سورة ص)

٢٠ - «وآتياء الحكمة وقصل الخطاب» ٥٨٣.

(سورة الزمر)

- ٢٨ - «قرأ عريباً عيردي عوح» ٥٣٨
 ٥٣ - «اب عبد دي ابدن شوهوا على شمسهم لانفتحو من رحمة الله الله يعلم الدنوب
 جميعاً» ٥١٥
 ٥٤ - «وانسبو الى ركم وسمو من من اب يسكم عسب» ٥١٦
 ٦٥ - «لئن أشركت ليحيطن عمتك» ٣١٢.

(سورة غافر)

- ١١ - «ارنا امتنا نين واحمد نين» ٥٢٩
 ١٥ - «ارفع اندرجات» ٥٨٢.
 ١٨ - «ما للظالمين من حم ولا شفيع يطاع» ٥٠٨

(سورة شوري)

- ٤١ - «وحرء سينق سئ مشه» ٥٩٨

(سورة الرخرفا)

- ٣ - «اب جعله قرناً عربياً» ٥٤٦.

(سورة الفتح)

- ٢٧ - «لقد حسن اسجد الحرام ب شاء الله آمين عمقين رؤوسكم ومفصرين لا تخفون»
 ٤٠٣.

(سورة الحجرات)

- ٢ - «لا يرفعوا أصواتكم فوق صوت نبي ولا يهرو له بالصوت كعهر بعضكم ببعض أن
 تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون» ٣١٢.

- ١٠٩ - «وال طئسا من مؤمن فسلو وضحوا بهي وادعت احد هي علي لا حري
فقد نوا بني سعي حتى بقي ان امرته وادعت وضحوا بهي راعدا وفسطو
لله حب المستن ٥ ايمون حوه وضحوا بن حورك» ٥٤٣
- ١١ - «بش الاسم الفسوق بعد الايمان» ٥٤٥.

(سورة الداريات)

- ٣٥، ٣٦ - «وخرج من كل هم من مؤمن ٥ ووجد فيها عة سب م يستن»
٥٤٥
- ٤٧ - «والسما بيتاها بأيد» ٤٤٠.

(سورة النجم)

- ٢٦ - «وكم من مد في سم وادعت من عهه شيه لا من بعد ان راد الله من شيء
وبرص» ٥٠٨

(سورة الرحمن)

- ٢٦ - «كل من عليها فان» ٦١٥.

(سورة الواقعة)

- ٢٠ - «وي كهة مم تحير» ٥٢٨.

(سورة الحديد)

- ٣ - «هو الأول والآخر» ١٤٥.

(سورة المجادلة)

- ٤١ - «قد سمع الله قول بني جدك في روحه وتشكى من الله والله يسمع تحورك
لله يسمع نصر ٥ تدب يت هرون مكم من مانهه وملك قريين عدت لم»

(سورة المسحة)

١٠ - «ال علمتموهن مؤمنات» ٥٢٤.

(سورة المجادلة)

١٠ - «وايتعوا من فضل الله» ٢٧٢.

١١ - «واذا رأوا تحبذوا هو انصروا» وبركوك فبذل من عبد الله خير من اللهو والسحابة

والله خير برء من

(سورة المنافقون)

١ - «د جاءك المنافقون» وشهد انك رسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان

المنافقين لكاذبون» ٥٤١.

٨ - «يقولون نرجع الى الله سبحانه» الا انهم لم يأتوا بالله والله يعلم انهم لم يأتوا بالله

المنافقين لا يعلمون» ٣٩٧، ١٠٠.

١١ - «وليعلموا منكم من قبل اني اهدكم اليه» ولا اخبرني ان احل حرم

فأصدق واكن من الصالحين» ٢٦٢.

(سورة التحريم)

٣ - «واد أسر لبي» لي بعض أرواحه حديثاً في نبات به وأظهره الله عنه عرف بعضه

وأعصر عن بعض في دأه به قالت من أدك هذا قال يدق لعنم خيرا» ٣٩٧.

٤٠٠

(سورة نوح)

١ - «اذ أرسلنا نوحاً» ٤٤٠.

٤ - «ال عدوا لله واتقوه وأطعوا نوحاً وأطعوا نوحاً ويؤخركم الى أجل مسمى» ٢٦٢.

(سورة عس)

٣٨، ٤٢ - «وجوه يومئذ مسفرة • ضاحكة مسرة • ووجوه يومئذ عليها غبرة • ترهقها فترة • أولئك هم لكفرة ابعثرة» ٥٥٠

(سورة الانقطار)

١٤ - «والنّ العتجار لنّي حجيم» ٥١٠

(سورة السه)

٤ - «وما يعرف لدين نوبو الكتاب لا من بعد مدحهم لبيته» ٥٤٧

٥ - «وما أمرو لا يمسدو الله عنصبي له ائس حننه ويميموا الصلاة ويؤنوا لركاة ودينك دين ائيمه» ٥١٤، ٥١٧

(٢)

الأحاديث والمانورس

- لائمة من قریش ٤٦٨.
- ادحرت شفاعتي لأهل الكباثر من أمي ٥٠٧.
- أصبحت مولاي ومول كل مؤمن ومؤمنة ٤٤٩.
- أعددت شفاعتي لأهل الكباثر من أمي ٥٠٧.
- أقلى (حطاب اسى لسحرة حتى ثبث تعد (أرض) ثم عدت من مكة إلى قن حه.
- أدبري ٤٠٤.
- اقتدوا بالدين من بعدي ٤٦٨.
- أقبنوني - قاله أبو بكر ٤٦٩.
- لهم، إن هؤلاء أهل بي وأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهراً ٤٧٩.
- اللهم حذ لعثمان مني حتى يرصى ٥٠١.
- لست أود بكم من أنفسكم، من كنت مولاه فهذا مولاه (عسى مولاه) ٤٤٢.
- أد برص أن روح حير مني ٤٩٣.
- إن أحي ووريرى وحسبي في أهلي وحير من أثيرت بعدى بعصى ديري وبحر موعدي علي من
- أبي طالب ٤٩٣.
- إن سحلف فقد استخلف من هو حير مني، يعني أركر، وإن أثيرت فقد نرت من هو حير
- مني، يعني اسى «ص» ٤٧٠.
- ب أمي لا تختم على صلاة ٤٢٧.
- إن الخلافة من بعدي ثلاثون سنة ٤٦٨.

إن الله تعالى طلع من أهل الأرض واحد منهم أبلك وأخذه نبياً، ثم اطلع ثانية فاختار منهم بعدك ٤٩٣.

إن الله ينتصف الجلاء من القرناء ٢٤٨

نسب مني عمريه هارون من موسى، لأنه لا نبي بعدى ١٥٥، ١٥٦

إنك تدعى إلى مثلها فتجيب على مضض ٤٠٦

إنها لا تأكل شراً ولكنها أردتها إلى بيتها ٤٩٩.

ديعوا في أربعين شتم ٤٦٩

سروى من صفة دة ٥٠

تسلك كلاب الخوف ٤٥

حوالما ولا عت، قاله النبي بنمطر ٤٠٥

حرم من ترك من بعدى على من أوصى ٤٩٣

ردوا على أبي ٤٧٩.

سلموا عليه (على علي) بأمر المؤمنين ٤٦٣.

طاب ما حل به الكرم عن واحد رسول الله ولكن عن ومصارع أسوء ٤٩٧

علي خير البشر ومن أبي فقد كفر ٤٩٣.

قد أخرج شهادتي (حزبه) وحسب شهادتي ٤٨١

لا أن لا أكون شهادتي هذا اليوم أحب إلي من أن يكذبني من رسول الله عشرة كعبه الرحمن

من عايت من هشام ٥٠٢

لا تجتمع أمتي على خطأ ٤٢٧.

لا هجرة بعد الفتح ٤٧٩.

لقد كان بك ما عهده بكى بشعره دخل في محبريت وأدخلك لدر ٤٦٨

هو موكلتم على الله حق لئولكم ليرقكم كما يرق مطر بعدد حمامة وروح بعدد ٢٧٢

لشي كست شجرة ومدره ٥٠٢

هزئت مصرع شيخ أصع من مصرعي ٤٩٨

مركاب أم فقط لا عرفت أين أصع قمني فيه إلا هداً فاني لأدري أم قبل أو بعد أم مدر

- من مات وم يعرف امام زمانه مات مة حابه ٤٩٥ .
- عن معاشر لانباء لانبورث ماتركاء صلقة ٤٨٢
- بدمت بدامة الكسعى لما رأيت عه ماصط بد ٥٠٠
- وردت بي كمت سب رسول الله عن هذا ذمرفمن هو فكم لا رعه هبه ٤٦٩
- وددت أني مت قبل هذا اليوم بعشرين مة ٥٠٢ .
- وله عه بدمت مة حبه هو دح أن صحت عمل معونول على سب لبي الأمي وهد حاب
من افرى ٤٩
- وانه نوصر سمود حتى سموا سمع س هجر عه ر عل حق وكمه عن مصل ٤٩٨
- هذا (علي) خليفتي من بعدي ٤٦٣ .
- هد (علي) سدا حرب ر سمه لعين وهد سمه حرب ٤٩٣
- ر عن حريت حربي وسمت سمعي ٤٩٥
- صحت امه اء عه ٤٠٥
- يقتله (ذا الشدة) حير الحلق والحلقه ٤٩٢ .

(٣)

الملل والأديان والمذاهب

اصحاب التناسخ ٢٣٤.

اصحاب الحديث ٣٣٢، ٣٣٨، ٣٦١، ٣٦٣، ٤٤٣، ٥٠٤.

اصحاب الشرائع ١٧١.

اصحاب المذ ١٦٩، ٥٣٤.

لامه ٣٤٥، ٣٥٥، ٣٦١، ٣٦٣، ٣٦٩، ٤٤٣، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠.

١٩١، ١٩٥، ٢٠٥، ٥٣٠، ٥٣٥.

لبراهمه ٢٢٦.

ابكرية ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٦٧، ٤٦٨.

عهمه ٣٥٤.

خشوية ٣٣٨، ٣٦١، ٣٦٣.

الخارج ٣٥٤، ٤١١، ٤٦٤، ٥٠٤، ٥٣٧، ٥٤٩، ٥٥٠.

الزيدية ٣٣٨، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٣٨، ٥٤٩.

السمتية ٣٤٤، ٤٦٥.

انوسطنة ١٥٧، ٤٦٦.

اشعة ٣٤٥، ٣٥٥، ٤١٣، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١.

لعاسيه ٤٦٦، ٤٧١.

لعصية ٥٣٧.

العلاسفة ٤٠٤.

نكسنة ٣ ٥

لكنموب ٣٤٤, ٣١٦, ٣٩٤, ٦

حيرة ٥٣٤

مرحبة ٤ ٩, ٥ ٣٧ ٥٣٠, ٥٣٠

بسمول ٣٥٥ ٣٦٦, ٣٥٩ ٦, ٣١٠, ٤٦٩ ٤ ٤٠٠, ٥٦٠

لشبة ٥٣٤

نم ٩٦, ٢٢, ٢٩, ٤, ٣٣ ٥ ٥٣٠, ٥٣٠ ٣

لناووسية ٥١٣

٣٥٤

لصاري ٣٦٦, ٤٠٧, ٥٥

٥ ٣

٣٥٤ ٣٥٤ ٣٥٤ ٣٦٦ ٣٦٦ ٣٦٦ ٣٦٦ ٣٦٦ ٣٦٦

اسماء الأعلام والأشخاص

۴۵۹

من حرم مور ۱۹۷، ۵۰۰.

س خطابہ ۱۹۹۰ء

192. 11. 22. 23. 24. 25.

Q. And that's the only one that you can find?

۱۹۹۹

من کلاب ۱۶۱.

اس مضمون پر ۲۶۳، ۴۹۳۔

ابن میثم ۴۶۱.

ایک نوبت ۱۱۴

انوار اسحاق النظام ۳۷۸

444 14 4 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100 101 102 103 104 105 106 107 108 109 110 111 112 113 114 115 116 117 118 119 120 121 122 123 124 125 126 127 128 129 130 131 132 133 134 135 136 137 138 139 140 141 142 143 144 145 146 147 148 149 150 151 152 153 154 155 156 157 158 159 160 161 162 163 164 165 166 167 168 169 170 171 172 173 174 175 176 177 178 179 180 181 182 183 184 185 186 187 188 189 190 191 192 193 194 195 196 197 198 199 200 201 202 203 204 205 206 207 208 209 210 211 212 213 214 215 216 217 218 219 220 221 222 223 224 225 226 227 228 229 230 231 232 233 234 235 236 237 238 239 240 241 242 243 244 245 246 247 248 249 250 251 252 253 254 255 256 257 258 259 260 261 262 263 264 265 266 267 268 269 270 271 272 273 274 275 276 277 278 279 280 281 282 283 284 285 286 287 288 289 290 291 292 293 294 295 296 297 298 299 300 301 302 303 304 305 306 307 308 309 310 311 312 313 314 315 316 317 318 319 320 321 322 323 324 325 326 327 328 329 330 331 332 333 334 335 336 337 338 339 340 341 342 343 344 345 346 347 348 349 350 351 352 353 354 355 356 357 358 359 360 361 362 363 364 365 366 367 368 369 370 371 372 373 374 375 376 377 378 379 380 381 382 383 384 385 386 387 388 389 390 391 392 393 394 395 396 397 398 399 400 401 402 403 404 405 406 407 408 409 410 411 412 413 414 415 416 417 418 419 420 421 422 423 424 425 426 427 428 429 430 431 432 433 434 435 436 437 438 439 440 441 442 443 444 445 446 447 448 449 450 451 452 453 454 455 456 457 458 459 460 461 462 463 464 465 466 467 468 469 470 471 472 473 474 475 476 477 478 479 480 481 482 483 484 485 486 487 488 489 490 491 492 493 494 495 496 497 498 499 500 501 502 503 504 505 506 507 508 509 510 511 512 513 514 515 516 517 518 519 520 521 522 523 524 525 526 527 528 529 530 531 532 533 534 535 536 537 538 539 540 541 542 543 544 545 546 547 548 549 550 551 552 553 554 555 556 557 558 559 560 561 562 563 564 565 566 567 568 569 570 571 572 573 574 575 576 577 578 579 580 581 582 583 584 585 586 587 588 589 590 591 592 593 594 595 596 597 598 599 600 601 602 603 604 605 606 607 608 609 610 611 612 613 614 615 616 617 618 619 620 621 622 623 624 625 626 627 628 629 630 631 632 633 634 635 636 637 638 639 640 641 642 643 644 645 646 647 648 649 650 651 652 653 654 655 656 657 658 659 660 661 662 663 664 665 666 667 668 669 670 671 672 673 674 675 676 677 678 679 680 681 682 683 684 685 686 687 688 689 690 691 692 693 694 695 696 697 698 699 700 701 702 703 704 705 706 707 708 709 710 711 712 713 714 715 716 717 718 719 720 721 722 723 724 725 726 727 728 729 730 731 732 733 734 735 736 737 738 739 740 741 742 743 744 745 746 747 748 749 750 751 752 753 754 755 756 757 758 759 760 761 762 763 764 765 766 767 768 769 770 771 772 773 774 775 776 777 778 779 780 781 782 783 784 785 786 787 788 789 790 791 792 793 794 795 796 797 798 799 800 801 802 803 804 805 806 807 808 809 810 811 812 813 814 815 816 817 818 819 820 821 822 823 824 825 826 827 828 829 830 831 832 833 834 835 836 837 838 839 840 841 842 843 844 845 846 847 848 849 850 851 852 853 854 855 856 857 858 859 860 861 862 863 864 865 866 867 868 869 870 871 872 873 874 875 876 877 878 879 880 881 882 883 884 885 886 887 888 889 890 891 892 893 894 895 896 897 898 899 900 901 902 903 904 905 906 907 908 909 910 911 912 913 914 915 916 917 918 919 920 921 922 923 924 925 926 927 928 929 930 931 932 933 934 935 936 937 938 939 940 941 942 943 944 945 946 947 948 949 950 951 952 953 954 955 956 957 958 959 960 961 962 963 964 965 966 967 968 969 970 971 972 973 974 975 976 977 978 979 980 981 982 983 984 985 986 987 988 989 990 991 992 993 994 995 996 997 998 999 1000 1001 1002 1003 1004 1005 1006 1007 1008 1009 1010 1011 1012 1013 1014 1015 1016 1017 1018 1019 1020 1021 1022 1023 1024 1025 1026 1027 1028 1029 1030 1031 1032 1033 1034 1035 1036 1037 1038 10

بوحال من هشام ۴۸۵۔

1944-1945

4 1/2" x 7" x 1/2" x 1/2"

امور اعم ۱۹۳.

السنحي ٣٤٨، ٣٥، ٤
بواصة ٣٦٧.

بنو هاشم ٣٩٦، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦.
الجاحظ ٣٤٣، ٤٧١.

جرثيل عليه السلام ٣٦٥، ٣٨٢.
جعفر بن حرب ١٩٧.

عنه زوجة اوس بن الصامت ٣٩٦.
حوسية بن اسماء ٤٩٠.

حاتم طي ٤٢٨.
حنة بن ٤٦٧.

حسن بن الحسن مستنصر ٥٠٢.
حسن بن ثابت ٤٠١.

الحسن عليه السلام ٤٣١، ٤٧٩، ٤٩٠، ٥٠٢.
الحسن بن نصر ٥٥.

الحسين عليه السلام ٤٣١، ٤٧٩.
الحلاج ٣٠٩، ٣١٧.

خالد بن سعيد ٤٨٦.
الخادمي ٣٣، ٣٤.

خزيمة بن ثابت ٤٨٠، ٤٨١.
حويه بن ثعلبة ٣٩٦.

داود عليه السلام ٤٨٣.
دحية الكبي ٣٩٧.

دواشدية ٤٠٥، ٤٩٢.
رستم ٣٧٨.

رسول الله (محمد) صلى الله عليه وآله ٣٦، ٣٦٢، ٤٣، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٥٢، ٤٦٩، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٥٠٢.

علام ثعلب، ابو عمر ٤٤٤.

فاطمة عليها السلام ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١.

فرعون ٥٨١.

الغوطي ١١٤.

قرش ٣٩٦، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠.

كتب من ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣.

ليد بن ربيعة ٣٧٥، ٣٨٤.

ماني ٣٨٦، ٣٨٧.

امرد ٤٣٨.

مخمس من مسعود ١٠.

محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ٣٤١، ٣٥٩، ٣٨٦.

محمد بن اسحاق ٤٩٩.

محمد بن اسماعيل ٥٠٣.

محمد بن الحنفية ٥٠٣.

محمد بن القاسم الأنباري، ابوبكر ٤٤٤.

مريم (بنت عمران) ٥٠٢.

الزفي ١٦٢.

المسيح عليه السلام ٣٥٢.

مسيمة ٣٦٧، ٣٨٥.

معاوية ٤٩٩.

معمر ١٤، ١١٥، ١١٦.

معمر بن المثنى، ابو عبيدة ٤٤٤.

موسى عليه السلام ١٧٥، ٣٥٦، ٣٥٨، ٣٥٩، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٨، ٤٦٠.

٤٦١، ٤٦٢.

موسى (بن جعفر) عليه السلام ٣٠.

النايفة الجعدي ٣٧٥، ٣٨٤.

مفتی محمد رفیع الدین

- ٥ ثواب هدية في محو خطه
 الشيخ محمد بن علي بن حجر، تصفه بمسند، في ١٣٩٠ هـ، بمصر في
 ابوطالب التحليل الثوري
 ٥ الاحتجاج على أهل اللجاج،
 في منصور بن علي بن حجر، تصفه بمسند، في ١٤٠ هـ، بمصر
 اسد محمد في منصور بن حجر
 ٥ سد عنه : معرفة صحبه
 عن علي بن حجر بن حجر، في ١٤٠ هـ، بمصر
 ٥ الاصابة في تمييز الصحابة،
 في حجر بن علي، تصفه بمسند، في ١٣٢٥ هـ
 ٥ في الرضا -
 بشرى بن علي بن حجر، تصفه بمسند، في ١٣١٢ هـ،
 تحقيق الأستاذ محمد ابوالفضل إبراهيم
 ٥ لاهمه والسنة
 في نسخة الديوري، مطبعة مصطفى في ١٣٩٨ هـ

* انساب الأشراف.

لأحمد بن يحيى السلاوي، نشر مؤسسة لأعلمي المطبوعات في بيروت ١٣٩٤ هـ، محقق
الشيخ محمد باقر المحمودي.

* بحر الأنوار

نعمان محمد دفر الحسني لأصلي، طبع دار حاء التراث العربي في بيروت ١٤٠٣ هـ

* سرها في تفسير القرآن

سيد هاشم علي سحر، طبع مؤسسة مصوون سيد عبد الله في قم

* باج المروس

لسيد محمد مرقبي رندي، طبع دار مكتبة حدة في بيروت

* ربيع العدد

نجد فتد أن بكر الخطيب العدد، مطبعة السعد في القاهرة ١٣٤٩ هـ

* بصير مشه

د. جحر بعلاني، طبع دار المصرية دار الف في القاهرة، بتحقيق لامتادين علي محمد
سحران ومحمد علي سحر

* التبيان في تفسير القرآن.

أشع عديمه محمد بن حسن علوي، طبع دار حاء التراث العربي في بيروت، بتحقيق
الشيخ أحمد حبيب القصير العاملي.

* تفسير الحروب (جمع س)

لأبي جعفر بن حرر حسري، مطبعة مصنف في قم، طبع في القاهرة ١٣٧٣ هـ.

* تفسير فوات الكوفي

لمرات بن إبراهيم الكوفي، المطبعة الخيرية النجف.

* التوحيد.

أشع لصدوق بن دونه الحسني، طبع دار عة الخديسي في قم، بتحقيق سيد هاشم

حسبي الشهري

• الدر المشهور في التفسير والمأثور.

جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن يوسف، طبع في بيروت ١٩٥٣ هـ.

• درر حسبي

جلال الدين بن محمد بن أبي بكر بن محمد بن يوسف، طبع في بيروت ١٩٥٤ هـ، نسخة في بيروت.

• رسائل الشرف المرتضى.

بشراف المرتضى بن يوسف بن محمد بن يوسف، طبع في بيروت ١٩٥٤ هـ.

• من من رحمة

بشراف المرتضى بن يوسف بن محمد بن يوسف، طبع في بيروت ١٩٥٥ هـ.

بشراف المرتضى بن يوسف بن محمد بن يوسف، طبع في بيروت ١٩٥٥ هـ.

• الحبر السوي.

لأن هاشم الحسبي، طبع في بيروت ١٩٥٥ هـ، نسخة في بيروت، بشراف المرتضى بن يوسف بن محمد بن يوسف، طبع في بيروت ١٩٥٥ هـ.

• شرح نوح البلاغة.

لعباد الحسبي بن أبي محمد بن محمد بن يوسف، طبع في بيروت ١٩٥٥ هـ، نسخة في بيروت، بشراف المرتضى بن يوسف بن محمد بن يوسف، طبع في بيروت ١٩٥٥ هـ.

• صحيح البخاري.

لأن عبد الله بن محمد بن يوسف بن محمد بن يوسف، طبع في بيروت ١٩٥٥ هـ، نسخة في بيروت، بشراف المرتضى بن يوسف بن محمد بن يوسف، طبع في بيروت ١٩٥٥ هـ.

• صحيح مسلم

لأن الحسين بن مسلم بن محمد بن يوسف، طبع في بيروت ١٩٥٥ هـ، نسخة في بيروت، بشراف المرتضى بن يوسف بن محمد بن يوسف، طبع في بيروت ١٩٥٥ هـ.

لأن ساد محمد بن يوسف بن محمد بن يوسف، طبع في بيروت ١٩٥٥ هـ.

• انصاف محرق.

لأن حجر بن محمد بن يوسف، طبع في بيروت ١٩٥٥ هـ.

• احمد شريد

لاس عيد ربه الأندلسي، صنع حبه في بيت و سرجه واشرفي لمة هرة ١٣٦٧هـ، محقق
الاستاد أحمد أمين وآخرون.

• العدير في الكتاب والسنة والأدب.

لشيخ عبد حسن احمد لأمني، صنع دار الكتب العربي في بيروت ١٣٨٧هـ

• مسائل الصحابة.

للإمام احمد بن حنبل الشيباني، طبع بيروت.

• الكافي.

شعة الاسلام المكتبي، صنع دار الكتب الاسلاميه في طهران ١٣٨٨هـ، محقق الاسد علي
اكبر العفاري.

• الكامل في التاريخ.

لعماد الدين بن الأثير الحرزي، طبع دار صادر في بيروت ١٣٩٩هـ.

• كثر العمال.

علاء الدين علي امتي هدي، طبع مؤسسة ربه في بيروت ١٤٠٥هـ، محقق شح
بكري حياني والشيخ هبة السقا.

• لسان العرب.

لجمال الدين بن منظور الإفريقي، صنع دار صادر في بيروت ١٣٨٨هـ.

• مجمع البيان في تفسير القرآن.

لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، طبعه بيروت في صد ١٣٣٣هـ

• مسودات علي بصحيح.

لأبي عبد الله الخاكم السبوري، طبع بيروت

• مسند احمد بن حسن.

للإمام محمد بن حسن الشيباني، طبع دار الفكر في بيروت

• المصباح المير.

لمشاع محمد بن محمد العجمي. طبعه دمره في بولاق ١٩٣٩م

• معجم البدان.

بهاوت بن عبد الله الحموي، طبع در حد درقي بيروت ١٣٨٨هـ

• معاصي لأمراء بني

لأبي الحسن ابن المعالي اوسعي، المطبعة الإسلامية في طهران ١٣٩٤هـ، تحقيق محمد رفر اليهودي.

• لهية في غريب حديث

محمد لدين ابن لائر خري، طبع دار حاء الكتب العربية في القاهرة ١٣٨٣هـ، تحقيق لاستدين طهر حمدان وروى ومحمود محمد احد حي.

• نعيم المودة.

اصيد بن براهيم نقدي، طبع دار الكتب نغرة في بكطمة ١٣٨٥هـ.

محتويات الكتاب

٥	تقديم
٧	ترجمه لشريف المرتضى
٧	بين يدي الترجمة
٨	مولده ونسبه
١٣	ألقابه وكنيته وسماته الخلقية وصفاته الخُصّة
٢٠	رهده في ادسا
٢٢	شعبه بالعلم، مدرسته العلمية، خزائن كتبه
٢٣	دراسته وشيوخه
٢٤	عقيدته ومذهبه الكلامي
٢	مذهبه في العقده والاصول
٢٦	براعته في الماظره وعلم الكلام
٣٠	علمه باللغة وعربها، فلسفته
٣٢	رأيه في النفس وعدم تجردها
٣٣	فقهه في المال
٣٤	تأليفاته
٣٥	بين المرتضى وأبي العلاء المعري

- ٤٠ منزله الاجتماعية والسياسية
- ٤٤ معاصروه وأصحابه
- ٤٦ تلامذته
- ٤٨ مؤلفاته
- ٥٧ وفاته ودفنه وعقبه
- ٦٣ تحقيق الكتاب
- ٧٣ إنا نعمل على سبيل التوليد
- ٧٦ إنه تعالى يعمل على سبيل التوليد
- ٨٠ الكلام في الاستطاعة وأحكامها وما يتعلق بها
- ٨١ إثبات القدرة وإشارة إلى مهم أحكامها
- ٨٢ إن قدره لابد من أن يكون لها مصدر أو ما يتعلق على سبيل حدوث وبيست موحية
- إن قدره تتعلق بالمتص ويختلف ويصعد من أحد من مصادر الاعداد وكيفه نعمتها
- ٨٥ ذلك ووجهه
- ٨٨ ابدلانة على أن قدره يجب أن تصدق العمل
- ٩٦ الكلام على بقاء قدره ويرى لصححه منه
- ١٠٠ إبطال تكليف ما لا يطاق
- ١٠٣ إبطال البطل
- ١٠٥ الكلام في التكليف
- ١٠٥ جنة هذا الباب
- ١٠٥ حقيقة التكليف
- ١٠٧ صفات المكلف تعالى
- ١٠٨ بيان اعراض التكليف ووجه الحكمة منه وفي سبعة مخطو

- ١١٢ بان صفات الأفعال التي يتناولها التكليف
- ١١٢ الكلام في معنى تكليفه وحبّه يكون حسبه
- ١١٣ و هذه
- ١٢١ الصفات واشراط التي يكون عليها المكلف
- ١٢٦ الكلام في تكليف الله تعالى من يعلم أنه يكفر
- ١٢٧ صحة إرادة ما علم المرید أنه لا يقع
- ١٢٨ حسن تكليف الله تعالى من يعلم أنه يكفر
- ١٣٦ تمييز وجوه حسن تكليف من المعلوم أنه يعصي
- ١٤١ وجوب انقضاء التكليف
- ١٤٢ ان وجوب الانقضاء من كسب ولا تنقصه من غير سراح
- ١٤٤ الكلام في الاعادة وما يتعلق بها ويرجع إليها
- ١٤٤ جواز الفناء على الجواهر
- ١٤٥ ذكر ما يدل على عدم الجوهري من جهة السمع
- ١٤٦ ان الجواهر لا يمتنع ان تصدق
- ١٤٩ وجوب عدم الجوهري تصدق او حد
- ١٥١ ذكر ما يجب إعادته ولا يجب وكيفية الاعادة
- ١٥٤ الكلام في المعارف والنظر وأحكامها وما يتعلق بها
- ١٥٨ ذكر النظر وبيان مهم أحكامه
- ١٦٠ ان التصديق لعدم ولا يثبت انظر ولا يثبت ولا يثبت سوى العلم
- ١٦٤ إبطال التقليد
- ١٦٥ ان العباد يقدرون على المعارف وأنها من فعلهم
- ١٦٧ وجوب النظر في معرفة الله تعالى وجهه وجوه وأنه أول لوحات
- كيفية حصول خوف للعقل حتى يحس عليه انظر والكلام في حسن
- ١٧١ الخاطر وصفته

انه تعالى موجب على كل عاقل معرفته

الكلام في الطب ١٨٦

معنی 'بظنی و بعد' = محض اندیشه و 'و' = و نه پس از آن

١٩٠

حکیم نکیف من لا یشفی و من یشفی فی عینہ

۱۹۶

الطيف إذا كان على وجه في الفعل دون وجه

الكلام في الأصلح ١٩٩

۱۹۹

ذكر لأدلة على أنه لا يصح في ذلك حجج من أناس لا يحبونه

الكلام في الآلام ٢١١

ثببات الألم وذكر فهم أحكامه

ذکر انوحه ای حس عمیق زده و تفسیر زده

مدونة على أن ذلك يتسبب في معيوض أو معصوم

الدلالة على أن العلم بحس لدفع 'بصر' المعلوم والمطون

بِالضَّرَرِ قَدْ يَحْسُنُ لَكُونُهُ مُسْتَحَقًّا

لوحوه التي يفعل تعالى الأثم لها

٤٣٢

لِرَدِّ عَلَى أَصْحَابِ التَّاسِعِ

٢٣٩ الكلام في الأعراض

لو حوه التي يستحق بها على الله تعالى العوص

هـ تعدي بانتم كن من اصد ر م تنصص : لأعو ح عسب

- الكلام في النوات
٣٢٢
٣٢٢
٣٢٣
٣٢٨
٣٣٢
٣٣٦
الكلام في الأخبار
٣٤١
٣٤٢
٣٤٤
٣٤٥
٣٥٥
٣٥٦
٣٦٠
٣٦٤
٣٦٦
٣٧٥
٣٧٨
٤٠٤
٤٠٩
٤٠٩
٤٢٩
٤٣٧
٤٣٨

- ٤٩٠ - امر يومئذ (ج) فصل من وحيه بعد نرسون (ص)
- ٤٩٥ ذكر محاري أمير المؤمنين (ع) وتوبة من يتعني توبته منه
- ٥٠٧ الدلالة على صحة إمامة باقي الأئمة (ع)
- ٥٠٤ الكلام في الوعيد السمعي
- ٥٢٤ الكلام في أحكام أهل الآخرة
- ٥٢٨ عذاب القبر
- ٥٣٠ م يقع في أجور خوف من محاسبه وذكر اسرار وانصراف وشهادة الخوارج
- ٥٣٢ بيان مقتضى به في مسجون ثواب أو عقاب
- ٥٣٣ الاكفار والتقصير
- ٥٣٦ الكلام في الأسماء والأحكام
- ٥٥٣ الكلام في الأمر المعروف والنهي عن المنكر
- ٥٦٠ الكلام في الاكراه وأحواله وما يتصل به
- ٥٦٩ ما يجري عليه تعالى من الأسماء والصفات
- ٥٧٠ صون اللغات هل هي توقيف أو بالمواضعة؟
- ٥٧١ حسن إجراء لأسماء وجموع متى يستحقه الله تعالى عليه من دول مدح
- ٥٧٢ ذكر ما يجري عليه تعالى من الأسماء
- ٥٧٤ الكلام فيما يستحقه الله تعالى من الأسماء
- ٥٧٨ ما يجري عليه تعالى لكونه قادراً
- ٥٨٢ ما يجري عليه تعالى من الأوصاف لكونه عالماً
- ٥٨٥ ما يجري عليه تعالى لكونه حياً
- ٥٨٦ ما يجري عليه تعالى من الأوصاف التي لا تحصر بوجع مفرد
- ٥٩٠ الكلام فيما يستحقه تعالى من جموع من رحمة إلى الأفعال
- ٦٠٠ ما يجري عليه تعالى من الأوصاف المراجعة إلى لاردة والكرهية

- ٦٠٣ ما نسخته نعان من الأوصاف من حيث مدح نفسه من أفعال مخصوصة
- ٦٠٤ ذكر جملة من أحكام الدعاء
- ٦٠٩ فهرس الكتاب
- ٦١١ فهرس الآيات الكرمة
- ٦٢١ الأحاديث والمأثورات
- ٦٢٤ الملل والأديان والمذاهب
- ٤٢٦ أسماء الأعلام والأشخاص
- ٦٣٢ مصادر تحقيق الكتاب
- ٦٣٧ محتويات الكتاب



شماره ۱۲۱